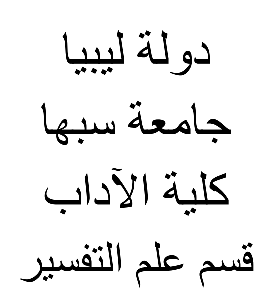




دولة ليبيا
جامعة سبها
كلية الآداب
قسم علم التفسير



بحث مقدم لقسم علم التفسير ، كلية الآداب ، جامعة سبها لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في علم التفسير.

بعنوان

(المنطق في فلسفة إخوان الصفاء وخلان الوفاء)

للطالب

صـــــلاح عبـــد الســــلام سعــد محمـــــد

تحت إشراف

د. حســـــن بشـــير صـــــالـــح

ال للعام الجامعي

2006–2007ف

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية العظمى

جامعة سبها – كلية الآداب

قسم علم التفسير

رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الإجازة العليا (الماجستير)

بعنــوان

(المنطق في فلسفة إخوان الصفاء وخلان الوفاء)

إعداد الطالب/ صلاح عبد السلام سعد محمد

إشراف د . حسن بشير صالح

أستاذ اللغة و المنطق وعميد كلية الآداب

جامعة سبها

للعام الجامعي

2006-2007ف

فهرس المحتويات

المقدمة

لم يكد يمضي على موت الفارابي ثلاثون عاما في (النصف الثاني من القرن الرابع الهجري) حتى ظهرت جماعة من علماء هذا العصر الذين أحاطوا بنظريات وثقافات الأقدمين من فلاسفة الإغريق والهند وفارس وبحثوا فيها وهضموا براهينها واعتراضاتها ، واستنبطوا منها أراء خاصة أقل ما يدل عليه هو النضوج في النظر والتفكير ، وسعة الإطلاع ووفرة الثقافة في شتى المجالات العلمية .

وقد أطلقوا على أنفسهم اسم (إخوان الصفاء وخلان الوفاء) وقرروا أن يؤلفوا لهم هيئة علمية وأخلاقية أودعوها في مجموعة رسائل من الهيات، ورياضيات وطبيعيات وخلقيات ، تعتبر جزءً هاما من التراث الذي يمثل الكنوز الكبيرة في حقل المعرفة، والعلوم الإنسانية.

ومن هنا فإن إخوان الصفاء جماعة لم تحظ بالدراسات المعمقة بالرغم مما قدموه في شتى مجالات المعرفة، ومنها (المنطق) الذي رأينا أن يكون موضوع هذه الدراسة والذي من خلاله نحاول تقديم شيء" جديد" في عصرنا الحالي .

ولعل مالفت انتباه الباحث لهذه الدراسة هو أنه كثيرا ما نجد في أعمال المفكرين الغربيين نظرة تؤكد أن الفكر الغربي وحده الجدير بالعناية والدارسة على أن الاهتمام بغير الفكر الغربي يبقي دائما على أحسن الحالات في الهامش.

هذا الاتجاه نجده عند الكثير من المستشرقين ، حيث يقول أحدهم وهو : دي بور عن منطق إخوان الصفاء بأنه (خلو من الابتكار جملة) أي أنه إعادة أو تكرار لمنطق أرسطو .

وفي اهتمامنا بالفكر الإسلامي بشكل عام وبإخوان الصفاء بشكل خاص نحن بلاشك نأخذ بمثل هذا الرأي في اعتبارنا على أساس أن الرد عليه أمر بالغ الأهمية ليس فقط من اجل محاولة إظهار الحقيقة بل من اجل أن نبين لأنفسنا جذور فكرنا ومدى أصالة هذه الجذور التي لابد من أن نعتمد عليها إذا ما أردنا الانطلاق في ميدان الفكر .

هذا وقد اعتمدنا في هذه الدراسة المنهج التاريخي والتحليلي الذي يقوم على تحليل النصوص تحليلاً فلسفياً دقيقاً وذلك عن طريق استخراج المضمون والمعاني التي يتضمنها هذا العلم .

ولإبراز ملامح البحث ، تم تقسيمه على النحو التالي : مقدمة ، وأربعة فصول وخاتمة تتضمن نتائج البحث وقائمة بالمصادر والمراجع المستخدمة في البحث .

الفصل الأول : جاء بعنوان (إخوان الصفاء في إطار مجتمعهم) حيث نعتقد أنه من المفيد عند دراسة شخصية أو جماعة دراسة واعية إن نلق الضوء على العصر الذي عاشوا فيه ، وما يتضمنه من نتاج علمي ، و بيئة تساعد على ذلك ، فالبحث فيما قدمه إخوان الصفاء يجعلنا نتجه لدراسة حياة هذه الجماعة ، وماهي طبيعة العصر الذي عاشوا فيه وذلك من اجل إظهار أثر البيئة على اتجاهم الفلسفي والفكري ، وقد قسمناه إلى مبحثين يتناول المبحث الأول : البيئة والعصر والثاني حقيقة إخوان الصفاء.

أما الفصل الثاني : وهو بعنوان المعرفة عند إخوان الصفاء وقد قسمناه إلى تمهيد ومبحثين يتناول المبحث الأول مصادر المعرفة عند إخوان الصفاء أما المبحث الثاني فيدرس طرق المعرفة وأنواعها .

في حين جاء الفصل الثالث بعنوان (المنطق اللفظي) وقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث تناول المبحث الأول : نبدة تاريخية تتناول الجذور التاريخية للمنطق ، لأنه من الملاحظ على رسائل إخوان الصفاء التأثر الشديد بمن سبقهم في الفكر اليوناني وخاصة في موضوع المنطق ، لذلك كان لابد من الوقوف على أصولهم الفكرية ليتأكد لدينا بوضوح مدى تأثرهم أو تجاوزهم للفكر السابق عليهم ، كما تمت الإشارة إلى النشاط الفكري الذي ساد العالم الإسلامي منذ دخول الإسلام منطقة الحضارات القديمة .

ويدرس المبحث الثاني : وهو بعنوان (المنطق تعريف الكلمة وتعريف العلم) محاولة البحث عن أصل الكلمة اللغوي واشتقاقاتها في اللغة العربية ، لأن المنطق كما هو معروف نشأ في بلاد اليونان ، ثم قمنا بتعريف المنطق كعلم وعرض تعريفات بعض المناطقة العرب إلى جانب ما قاله إخوان الصفاء وذلك للتعرف على أسلوب عرض المنطق الصوري في العالم الإسلامي وما مدى اقتناعهم بالفهم الأرسطى للمنطق أو أتباعهم له .

أما المبحث الثالث : فهو بعنوان (الألفاظ الكلية الخمسة) وفي هذا المبحث سيجد القارئ تجاوزا واضحا من إخوان الصفاء لأرسطو في موضوع الكليات حيث يضيف إخوان الصفاء تصورا جديدا لهذه الألفاظ ، حيث يضعنا إخوان الصفاء أمام ستة ألفاظ وهى الجنس والنوع ، الفصل ، الخاصة ، العرض و الشخص .

أما الفصل الرابع والأخير فجاء بعنوان (المنطق الفكري) وتم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث

يتناول المبحث الأول : مقولات إخوان الصفاء بالتوضيح والتحليل ، وهي عندهم عشرة (الجوهر ، والكم ، والكيف ، والإضافة ، وألاين وتعنى (المكان) والمتى تعنى (الزمان) والنصبة ، والملكة ويفعل وينفعل)

وقد زاد إخوان الصفاء في معالجتهم لهذه المقولات على أرسطو، فقد قدموا في معالجتهم لمقولة الجوهر تفصيلا مهماً ، يخرجها من ذلك التعقيد التي كانت عليه عند أرسطو ، كذلك نجدهم في مقولة الإضافة ، فقد أعطوا تميزا هاما بين نوعين من المضاف ؛ المضاف النظير وغير النظير ، أما باقي المقولات الستة الأخيرة فقد أطلقوا عليها (المقولات المركبة) على أساس تركيبها مع بعضها بعض .

وأجمالا فقد اعتمدوا مبدأ القسمة في تدرج مراتب أجناس الموجودات والتصورات المأخوذة من علاقتها بالجوهر الأول القابل للأعراض المتضادة

أما المبحث الثاني : فقد تناول الكلام في العبارات والمعاني والغرض منها، وتعريف الأقاويل الجازمة المفردة البسيطة الحملية ، التي هي أقسام الصدق والكذب في القضية ، والروابط الشرطية ، وأسوار القضايا وأنواع الأحكام.

وعرضنا في المبحث الثالث : القياس البرهاني (أنواعه ، ومكوناته ونتائجه) وقمنا بالبحث عن كلمة القياس في المعاجم والموسوعات أولا ثم بينا أهمية القياس في مجال الدراسات المنطقية وكيفية تأليف مقدماته ، كما تمت معالجة مسألة ترتيب المقدمات وعلى أي نمط سار إخوان الصفاء في ترتيبها ، وماهي شروط القياس الصحيح ، وأخيراً البحث في بيان وجود الخطأ في القياس سواء من جهة المتعلمين أو من دخول الخطأ في القياس من جهة القياس واعوجاجه .

هذا وقد واجه الباحث صعوبات كثيرة في إيجاد المراجع الخاصة بالبحث ، زيادة على صعوبة الموضوع نفسه ، ولكن بفضل الله وتوفيقه حاولت استكمال جوانب البحث ما استطعت فان كنت ، قد أصبت فهو توفيق من الله أولا ثم بتوجيهات أستاذي الفاضل الدكتور **حسن بشير** الذي كان له أكبر الأثر في دفعي نحو هذا الموضوع وبيان أهميته وإن كان غير ذلك فحسبي أني اجتهدت وما توفيقي إلا بالله .

الفصل الأول

(إخوان الصفاء في إطار مجتمعهم)

المبحث الأول :

البيئة والعصر .

المبحث الثاني :

حقيقة إخوان الصفاء .

المبحث الأول

البيئة والعصر

البيئة والعصر

إن البحث في الفكر الفلسفي وفي التراث الإنساني يتطلب من الباحث الوقوف على ما يتضمنه العصر من نتاج علمي وبيئة تساعد على ذلك، فالبحث فيما قدمه إخوان الصفاء يجعلنا نتجه لدراسة حياة هذه المجموعة وما هي طبيعة العصر الذي عاش فيه أعضاء هذه الجماعة ،وذلك من أجل أظهار أثر البيئة على اتجاههم الفلسفي والفكري.

أذن ما هو عصر إخوان الصفا ؟ و بماذا يتميز ؟

لبيان دلك الموضوع فقد قمنا بدراسته على ثلاثة مستويات جاءت على النحو التالي :

المستوى السياسي .

المستوى الاجتماعي .

المستوى الثقافي .

بعد ذلك سيكون الحديث عن الجماعة مستهدفين : الإسم (إخوان الصفا) نشأتهم والتعريف بهم ، وما هي رسائلهم وما الذي أحتوت عليه ؟

أولاً المستوى السياسي : اشتهرت الحياة السياسية في عصر إخوان الصفاء بالفتن والقلاقل، وذلك في ظل الخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري[1]، حيث استمرت الخلافة العباسية منذ قيامها(132هـ .750م) إلى سقوطها على أيدي التتار ما يقارب عن خمسمائة عام ، وعلى إمتداد هذه السنوات تقلبت الأحوال بالأمة الإسلامية من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، صعوداً وهبوطاً ، أما الفكر والثقافة الإسلامية عموماً فقد ظلت في حال النمو والارتقاء خاصة في القرنيين الرابع والخامس الهجريين .

1ـ اتفق اغلب الباحثين على أن القرن الرابع الهجري هو العصر الذي ظهرت فيه جماعة إخوان الصفاء.

ومن أبرز ما يميز الحياة السياسية في القرن الرابع الهجري الذي وجدت فيه الجماعة نقطتين رئيسيتين هما :

1. إستقلال الأطراف والانقسام السياسي .

2. ضعف الخلفاء وضياع هيبتهم .

وسنتناول هاتين النقطتين بشيء من التفصيل على النحو التالي :.

1. نتيجة للاختلافات التي دبت بين مكونات الدولة لم يكد ينسلخ الربع الأول من هذا القرن حوالي سنة (324هـ 935م) حتى تغلب أصحاب الأطراف عليها ولم يبق للخليفة غير بغداد وأعمالها ، والحكم في جميعها لأمير الأمراء المسمى(ابن رائق)أما باقي الأطراف فكانت البصرة في يد (ابن رائق) وخوزستان في يد (البريدي) وفارس في يد(عماد الذين بن بويه) وهكذا تقسمت الدولة إلي دويلات [1].

إن هذا التقسيم إن دل على شيء فإنما يدل علي ما آلت إليه الخلافة العباسية في بغداد من ضعف وفساد أدى إلى عدم قدرتها علي السيطرة علي أجزائها المختلفة ، مما دفع الطامعين إلى الاستلاء عليها وانتزاعها من أيدي الخلفاء.

ومهما كانت الأسباب التي دفعت ببعض المؤرخين إلى النظر بفزع لما آلت إليه الخلافة العباسية من تفتت وانقسام ، فان هناك من يرى أن هذا أمراً طبيعياً ،إذ أن كل إقليم كان ينزع بطبعه إلي الإستقلال بأموره تحقيقاً لمصالحه،حيت يؤدي هذا الاستقلال إلى وجود حكومة قوية تنهض بإدارته وتدافع عنه باسم الخلافة البعيدة[2] وتصد عن الأمة الإسلامية غارات الطامعين ، فلولا وجود دويلات قوية كدولة بني حمدان في الشام ، والدولة الصلاحية في مصر، لما تمكنت الخلافة العباسية الضعيفة من صد غارات الصليبيين وغيرهم[3] وإن كانت صورة الخلافة المثالية قد اهتزت بعد أن أصبح أكثر من أمير للمؤمنين وسيطر على الأقاليم والولايات من لهم القدرة على ذلك.

---

1. ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ . مصر المطبعة المنيرية .1353هـ ج6 ص255.
2. حسن أبراهيم حسن– تاريخ الإسلام السياسي والديني و الثقافي والاجتماعي – مصر. مكتبة النهضة المصرية. الطبعة السابعة 1965 ج3ص64.
3. أحمد أمين . ظهر الإسلام القاهرة . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الرابعة 1966ج2ص3..

إلاّ إنه ينبغي التأكيد هنا على أن هذه الأقاليم والولايات المستقلة ظلت تؤلف أمة إسلامية واحدة بوسع المسلم أن يرتحل داخل حدودها ، وفي ظل دينه وتحت رايته إن شاء.

2. إن ضعف شخصية الخلفاء وذهاب ما كان لهم من هيبة وسلطان، كان من أقوى العوامل التي أدت إلي ضعف الخلافة العباسية . وتشير المصادر التاريخية [1]منذ بداية القرن الرابع الهجري أو قبله بقليل إلى القائمة التي تحمل أسماء العديد من الخلفاء الضعفاء في سلسلة متعاقبة ، فيري البعض أن تولية الخليفة المقتدر بالله من آيات فساد أمور الخلافة ، إذ تولى هذا المنصب وعمره ثلاثة عشر سنة وعند مبايعته استصغره الوزير وكثر كلام الناس فيه ، لاستيلاء أمه وخدمه ونسائه عليه ، وانشغاله بلذاته ، فخربت الدولة في أيامه ، وخلت بيوت الأموال ، وأختلفت الكلمة ، وهكذا الحال بعد تولي أخوة القاهر والراضي بالله والمتقي بالله ، ثم يمتد الضعف ليشمل الوزراء أيضاً حيث يتعاقبون في تولي هذا المنصب الذي لم يبق منه إلا الإسم ، إذ ضاعت هيبة الوزير وتناقصت قيمته شيئاً فشيئاً حتى لم يصبح آخر الأمر إلا مجرد كاتب للخليفة، وأصبحت حقيقة السلطان في يد غيرهم من القواد[2] وإذا كانت الخلافة قد ضعفت وساءت أمورها

وأضطربت أحوالها ، فمما لاشك فيه إن هذا الاضطراب لابد وأن يمتد ليشمل جوانب الحياة الأخرى في المجتمع .

1- أدم متز - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة محمد عبد الهادي أبوريده - القاهرة - دار الكتاب العربي - بيروت لبنان ج1ص 18.، ومسكويه (أبوعلي احمد بن محمد) - تجارب الأمم - مطبعة مصر- شركة التمدن الصناعية ج1ص13.

2- أبن الأثير - الكامل في التاريخ - ج 6 مرجع سابق ص302.

ثانيا المستوي الاجتماعي :.

ترتب علي سوء الأحوال السياسية التي ظهرت في عهد الخلافة العباسية ، و فساد الخلفاء والسلاطين ، والأمراء ، وتحكُّمهم في ثروة البلاد أضعف كل شيء في الدولة حتى طال الحالة الاقتصادية ، والاجتماعية للبلاد ، فساءت أحوال الناس وأضطربت أمورهم ، ويمكن تلمس هذا في الأخبار التي وصلتنا عن بعض العلماء والأدباء الذين لم يتصلوا بالأعيان لسبب من الأسباب ونتيجة لما تمتعوا به من شهرة وقدرة علي التعبير عن أحوالهم علي ما قد يكون فيه من مبالغة أحياناً ، وهي إن دلت علي شيء فإنما تدل علي معاناة الناس في ظل الدولة من فقر وشظف العيش[1]فمن علماء القرن الرابع الهجري البارزين علي سبيل المثال ، أبو الحيان التوحيدي ، فمع علو كعبه في العلوم قيل عنه إنه كان في حاجة ماسة إلى رغيف ، كما أنه عجز عن دفع أجرة مسكنه وتدبير معاشه لشدة فقره [2] ويتحدث أبوحيان التوحيدي (المتوفى حوالي 421 هـ 1009 م)عن نفسه موضحاً مدى ما وصل إليه من فقر وبؤس فيقول : (ولقد أضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضار في الصحراء ، وإلى التكفف الفاضح عن الخاصة والعامة ، وإلى بيع الدين بالمروؤه ، وإلى تعاطي الرياء بالسمعة ، والنفاق إلى

ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بقلمه ويطرح في قلب صاحبه الألم)[3] ومما يؤيد فساد أحوال بعض العلماء والأدباء وفقرهم في هذا العصر لجوء عدد منهم إلي مهنة الوراقة ونسخ الكتب لبعض الوزراء طلباً للرزق نتيجة لضعف الحال فترى على سبيل المثال أن يحي بن عدي(ت 395 هـ) ، وأبا سعيد السيرافي(ت 979 م) وغيرهم ممن عاشوا في هذا العصر كانوا يشتغلون بنسخ الكتب وتصحيحها .

1- مما يجدر الإشارة إليه هنا أن من الأسباب الداعية للاهتمام بما أورده الأدباء والكتاب عموماً هو أن جماعة إخوان الصفاء كانت مكونة من بعض علماء وأدباء هذا القرن ، فوصف العلماء والأدباء لأوضاعهم يقربنا بصورة أو بأخرى من تصور أوضاع أعضاء الجماعة ، وربما قربنا أيضا إلي فهم دوافع استتارهم و أسباب تكوين جماعتهم .

2- أبوحيان التوحيدي ـ الإمتاع والمؤانسة ـ تصحيح احمد أمين وأحمد الزين ـ مكتبة الحياة ـ ج1 ص3

3- زكريا أبراهيم ـ أبو حيان التوحيدي ـ أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ـ سلسلة أعلام العرب ـ القاهرة ـ 1964 ص 41

أما أبو حيان التوحيدي فلم يشتغل بهده الحرفة إلا على مضض ، إذ كان يطمح في الحصول على مركز اجتماعي يتناسب ومستواه العلمي ، وربما كان هو السبب في محاولته الاتصال بالكبراء طمعاً في التخلص من هذه المهنة الشاقة [1] ، لكن هذا لا يعني أن العلماء والأدباء في مجملهم كانوا على هذه الصورة من الفقر وضيق الحال ، بل إن منهم من أتيحت له فرص الفن والشهرة إما نتيجة اتصاله بالأمراء والوزراء الذين كانوا يتنافسون في تقريب العلماء والأدباء إليهم أملاً في بقاء ذكرهم ، أو التفاخر بما يقدمونه في مجالس العلم والأدب التي شاعت حينئذ ، وإما نتيجة لارتحالهم من بغداد وما حولها إلى حواضر الولايات المستقلة التي كانت تتنافس في استقطابهم لتزدهر بهم وتجذب الأنظار إليها .

ومن الظواهر الشائعة أيضاً في هذا العصر ، ما عُرف بمجالس الشراب رغم تحريم الدين له ، وربما تنافس الأثرياء في الإكثار من هذه المجالس حيث يطرحون فيها

ثياب الحشمة والوقار[2] ، وامتلأت بغداد بالحانات ، وكانت للجواري بيوت معدة لسماع الغناء[3] وغيرها من مظاهر الفساد التي لم ترق لكثير من الناس.

ثالثاً المستوى الثقافي:-

يمكن القول بإن الدين كان قوام الحياة في الأمة الإسلامية منذ نزوله وانتشاره حتى القرن الرابع الهجري وما تلاه من قرون . ذلك أنه كان العامل الأول والأساسي فيما وصل إليه العرب من نهضة في كافة المجالات ، فاتساع رقعة الأمة الإسلامية الناتجة عن الفتوحات تمت أساساً بأسم الدين ، وكذلك وجود الخلافة والخليفة ، وكما كانت نشأة علوم اللغة وغيرها من أجل المحافظة علي الركيزة الأساسية لهذا الدين ، ألا وهو القرآن الكريم ، حيت وصل الحماس للإسلام إلي حد الهوس والتعصب الجارف بين العامة في أحيان كثيرة ، ومن المشهور أنه كانت هناك مذاهب متعددة ، وربما كان لإتساع رقعة الخلافة وأختلاف الأجناس أثره الواضح في ظهور طوائف تتعصب كل منها لمذهب معين

1- زكريا إبراهيم ـ أبو حيان التوحيدي مرجع سابق ص42:41

2- حسن أحمد محمود ـ أحمد إبراهيم الشريف ـ العالم الإسلامي في العصر العباسي ـ دار الفكر العربي ـ الطبعة الأولى ـ بدون تاريخ ـ ص378

3- نفس المرجع ص.239

وتتصور أنها الفرقة الناجية ، فمدينة(كالبصرة) توزع أهلها بين المذاهب المختلفة؛ فمنهم قدرية ، وشيعة وحنابلة كما أن بها زهاد ورعون ومستورون[1] فتنوعت العقول والأمزجة وتحزب كل شعب لأبناء جنسه ، وتفككت المملكة الإسلامية ، فتناحر الأمراء وكثر الطموح ، وذهبت قوة الأمة ، وطمع فيها الطامعون[2] ومن مظاهر التعصب في هذا العصر بروز ظاهرة الاضطهاد الفكري، ففي العهد الأموي أعدم(الجعد بن درهم ت 118هـ)[3] لأنه كان يقول بخلق القرآن ، كما أعدم (غيلان الدمشقي)[4](ت 105هـ) لقوله بمبدأ الإختيار[5] لأن هذا الرأي لم يكن يتفق وسياسة الدولة التي كانت تدعوا للجبرية .

1 ـ أبن الأثير ـ الكامل في التاريخ ـ المرجع السابق ـ ج 2 ـ ص171:170

2- يوحنا قمير ـ فلاسفة العرب (إخوان الصفاء) دار المشرق بيروت ، ص:36 ط، ت

3- الجعد ابن درهم نحو(118هـ 736م) وهو من الموالي ، مبتدع ، له أخبار في الزندقة سكن الجزيرة الفراتية وأخذ عنه مروان بن محمد لما ولي الجيرة في أيام هشام بن عبد الملك فنسب إليه ، إذ كان الجعد مؤدبة في صغره ، وقد زعم ان الله لم يتخذ أبراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى فقتل على دلك بالعراق يوم النحر. انظر: الأعلام لخير الدين الزر كلي - المجلد الثاني - ص181 دار العلم للملايين - بيروت لبنان - الطبعة الثانية عشرة 1997.

4- غيلان الدمشقي(105 - 722) خطيب فصيح ، وجدلي ماهر ، وتقي ورع كان أبوه موالى لعثمان بن عفان ، فارتبط من قديم بيني أمية ، وعاش في دمشق على مقربة منهم ، ولم يمنعه هذا من أن ينكر تصرفاتهم ، وجاهر بهذا عمر بن عبد العزيز وهو أعد لهم أتصل بالحسن البصري ، وشهد مجلسة ، وكان له حوار مع ربيعة الراي ومع عمر بن عبد العزيز نفسه في مشكلة القدر وقد نهاء عن الخوض فيها وتقدير لمنزلته لزم الصمت زمناً ثم أنتهي به الأمر إلى أن خرج على هشام بن عبد الملك.

ينظر إبراهيم مذكور - في الفلسفة الإسلامية منهجه وتطبيقة دار المعارف مصر، ، ج2 ،ص: 99

5- فؤاد معصوم - إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم - دار الثقافة والنشر سوريا ،ط1 1998 ص

كما اضطهدت المعتزلة كل من لم يوافقها الرأي حتى أن إماماً(كأحمد بن حنبل)[1] ضُرب بالسياط ؛ لأنه لم يشارك المعتزلة القول بخلق القرآن[2] .

وفي ظل هذه الأسباب والظروف السياسية ، والاجتماعية ، والثقافية اعتصم بعض العلماء والحكماء بأهداب التقية خشية العامة وجهلة السلاطين لإعداد الأذهان لثورة فكرية تستتبع المكاشفة بحقيقتها بعد أن تكتمل لها عوامل النجاح ، وتعتبر جماعة إخوان الصفاء بهذا الرأي من أشهر الجماعات السرية التي نشطت علي هذا الأساس .

1- أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني الوائلي أمام المذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة أصله من مرو ، وكان أبوه والي سرخس ، وولد ببغداد نشأ منكباً على طلب العلم وسافر في سبيله أسفارا كثيرة إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن . أنظر : الأعلام لخبر الدين الزر كلي دار العلم للملايين الجزء السابع بيروت لبنان- المجلد الأول ، ص203 .

2- فؤاد معصوم - إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم - مرجع سابق ،ص26.

حقيقة إخوان الصفاء

أولاً : الاسم (إخوان الصفاء وخلان الوفاء)

في هذا الموضوع نبذا بطرح سؤال نرى أنه ذا أهمية وقد نصل من خلاله إلى بعض الحقائق التي تخص إخوان الصفاء وهو : لماذا أتخذت الجماعة أسم إخوان الصفاء وخلان الوفاء ؟

إخوان الصفاء وخلان الوفاء . اسم أطلقته الجماعة على نفسها كما تشير إلى ذلك رسائلهم[1] (إخوان الصفاء ، وخلان الوفاء ، وأهل العدل ، وأبناء الحمد ، وأرباب الحقائق ، وأصحاب المعاني في تهذيب النفوس ، وإصلاح الأخلاق للبلوغ إلى السعادة الكبرى) [2] وقد حاول الباحثون تلمس السبب الذي جعل إخوان الصفاء يسمون أنفسهم بهذا الأسم ، وخاصة المحدثون منهم أمثال المستشرق (جولد تسيهر)[3] وغيره بأنهم تأثروا بما ورد في كتاب كليلة ودمنة عن قصة الحمامة المطوقة [4] لأن هذه الخرافة فضلاً عن أنها أشتملت علي الكلمة نفسها ، فقد احتوت من الغيرة والنصيحة ما أشترطته هذه الجماعة في الصداقة ، كما نرى الحمامة في الخرافة تطلب من الجرد أن يقطع شباك صديقاتها قبل شبكتها ، وتقدم نجاتهن على نجاتها.

1- الصفاء في اللغة مصافاة المودة والإخاء ، وصفي الإنسان أخوة الذي يصافيه الإخاء ، والصفي والمصافي واصفته الود أخلصته وصافيته ، وتصافينا تخالصنا ، وصافي الرجل صدقة وصفيك الذي يصافيك ، والصفي الخالص من كل شئ واصطفاه أخذه صفيا .أما الوفاء ، فهو ضد الغدر ، يقال وفي بعهده ، والوفي هو الذي يعطي الحق ويأخذ الحق ، كما تعنى أيضا الشريف العالي وهي عموما وثيقة الصلة بالصفاء .

انظر :ابن منظور – لسان العرب– دار أحيا التراث العربي – بيروت لبنان –الجزء السابع ص370 .

2- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء – دار صار بيروت – الجزء الأول ص47 .

3- جولد تسيهر مستشرق من بلاد المجر ولد في شهر يونيو سنة 1850 بمدينة اشتمو لتيسنبرج في بلاد المجر أسرته يهودية ذات مكانة وقد كبير أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج فاشتغل حوالي سنة من سبتمبر سنة 1873 إلى ابريل من العام التالي فأقام بالقاهرة مدة تم سافر إلى سوريا وفلسطين . انظر موسوعة المستشرقين . عبدالرحمن بدري ، دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الثالثة 1993 ، ص 198 .

4- محمد فريد حجاب ، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص 22 .

فإخون الصفاء ، عبروا في أحد الفصول التي كتبوها عن الصداقة بهذا بالقول:(فإذا أسعدك الله يا أخي بمن هذه حقيقته ، فابذل له نفسك و مالك ، وشاوره في أمرك، ودواي برؤيته عينك ، واجعل أنسك إذا غاب عنك ذكره ... وإن هفا هفوة فاغفرها له ، وان زلّ زلة فصغرها عنده ... واذكر من سالف إحسانه عند أساءته ، ليأنس بك ويأمن غائلتك فإن ذلك اسلم لوده وأدوم لأمانه)[1] وهنا يمكن القول أن اتخاذهم هذا الاسم إنما هو للدلالة على ما يسود بينهم من علاقات صافية وتعاون ، وتآزر ، وتآخى يحققون به هدفهم الذي يسعون إليه ، ونراهم يقولون أيضاً: (إن الصفا إنما يعرف بالكدورة ، والعدل يعرف بالجور ، والصحة بالسقم وإنما صفا إخوان الصفاء لما اخلصوا الصبر على البلوى في السراء والضراء واسلموا لربهم ، وانقادوا إليه بنفوس ساكنة مطمئنة)[2].

وفي مواضع متعددة يذكرون صراحة أن اسمهم مأخوذ من (صفوة الأخوة)[3] كما أن وصفهم لأنفسهم يؤكد أن هذا الاسم الذي اختاروه لجماعتهم إنما هو للأدلة على ما يسود بينهم من علاقات صافية في السراء ، ووفاء عند الوقوع في الشدائد والمحن إذ يرون (أنهم إخوان وأصدقاء ، أصفياء ودودون محبون وكرام حريصون متعاونون

وأحسن الناس معاملة)[4] ويفسرون هذه الصفات أحياناً فنراهم إذا أرادوا دعوة أحد إلى جماعتهم خاطبوه بقولهم (فهلم بنا أيها الأخ ...) تجتمع مع إخوان لك فضلاء أصدقاء كرام ، وتتعاون على ذلك بمحض النصحية في الضمير وصدق المعاملة في السر والإعلان وألف المحبة في القلوب [5] .

يؤكد ما سبق أن إخوان الصفاء حين يدعون غيرهم للإنضمام إليهم يحرصون دائما على بيان أنهم يريدون صداقته في الدرجة الأولى للصداقة الخالصة .

1- الرسائل ج 4 ص 45

2- الرسائل ج 2 ص 208

3-الرسائل ج 4 ص 179-180

4- الرسائل ج 3 ص 21 ، ج4 ص 85-99

5- الرسائل ج 4 ص 187 .

هذه الصداقة يعتبرونها قرابة رحم ، أي : أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة[1] حتى أن التضحية بالنفس تهون من أجل إصلاح الإخوان في الدين والدنيا[2]. وهناك من يرى أن تحت هذا الاسم نزعة وبيان إيديولوجي مكثف يعلن عن نوع من الصحبة والرفقة الإيديولوجية المعرفية ، وهذا يتضح من المرادف اللغوي والمعنى الشارح لشعار (إخوان الصفاء وخلان الوفاء) فيعنى عندهم كما تبين أصدقاء المودة والصداقة التي تعتبر رفقة إيديولوجية ، والمودة هي حب وعشق إيديولوجي معرفي .

لقد أدرك إخوان الصفاء أن تحقيق المزيد من الكسب للجمهور نموذجاً مثالياً جديراً بالتقليد والأتباع ، وبذلك ندرك قيمة الأثر الإيديولوجي للأوصاف التي أطلقها الإخوان على أنفسهم ، فهي أوصاف تحقق نوعاً من الكسب الأيديولوجي ، وإن كل صفة منها شعار أيديولوجي يرغب الجمهور بإتباع الإخوان[3] .

غير أن هذا الرأي يجحف في حق إخوان الصفاء قليلا في مفهومهم للصداقة على أساس أن مفهومهم للصداقة أعمق من ذلك فهي عندهم علاقة عقائدية تقوم على الالتقاء حول مبادئ روحية عقائدية مرتبطة بعلاقة مباشرة مع الله .

1- الرسائل ج 4 ص 111

2- الرسائل ج 4 ص 89

3- محمد جلوب فرحان ،الأسس الفلسفية للرياضيات عند إخوان الصفاء ،دراسات عربية ، السنة الرابعة والعشرون العدد 6 ، ابريل 1988- دار الطليعة – بيروت ص 78

ثانيا : مكانة إخوان الصفاء العلمية

انتشرت رسائل إخوان الصفاء ، وعرفت في مجامع بغداد العلمية وتنافس فيها علماء البصرة وغيرها من البلاد؛ وذلك لأنهم قد حرصوا على نشرها وتوصيلها إلى دُعاتهم أينما كانوا ؛ حتى وصل بها الترحال إلى بلاد الأندلس[1]، وتشير اغلب المصادر أن إخوان الصفاء أسسوا جماعتهم في البصرة ومعتمدهم في هذا على حديث أبوحيان التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة حين ذكر أن زيد بن رفاعة وهو أحد أعضاء الجماعة أقام في البصرة زمانا وصادق جماعة للعلم فصحبهم وخدمهم[2] .

ويشير ابن النديم صاحب كتاب الفهرست في المقالة الخاصة بالفلاسفة إلى (العوفي) وهو أحد أعضاء الجماعة أيضاً ، وذكر أنه أقام بالبصرة[3] فإن ما عُرف عن البصرة والكوفة منذ القرن الأول للهجرة يؤيد ما يقوله التوحيدي وابن النديم ، إذ لم تكن هناك مدينة أخرى تستطيع منافستها في مكانتها العلمية[4] ذلك أن الاهتمام بالبحث والدراسة فيما بين النهرين وخاصة في البصرة وبصورة أقل في الكوفة حيث تقع هاتان المدينتان بالقرب من المنطقة التي كانت فيها مدينة (جند يسابور)[5] ومدينة (الحيرة)[6] ومن المحتمل جداً كما يرى البعض أن يكون تأثير الفكر اليوناني في الفكر العربي قد وقع

فعلا قبل أن يبدأ النقل المباشر للعلوم اليونانية من جند يسابور نتيجة طبيعة للصلة التي كانت بين المسلمين والمسيحيين [7].

1- صاعد بن احمد الاندلسي (ابوالقاسم)- طبقات الأمم – مصر مكتبة الحياة ص 80 .

2- ابوحيان التوحيدي – الإمتاع والمؤانسة – مرجع سابق ص34

3- ابن النديم محمد بن إسحاق – الفهرست – بيروت –دار خياط 1957 ص295

4- بارتولد – تاريخ الحضارة الإسلامية – ترجمة حمزة طاهر – مصر دار المعارف – الطبعة الرابعة 1966ص72

5- جند يسابور مدينة بخوزستان بناها سابور بن اردشير فنسبت إليه واسكنها سبي الروم وطائفة من جنده وقال ابن الفقيه إنما سميت بهذا الاسم لان أصحاب سابور الملك لما فقدوه خرج أصحابه يطلبونه فبلغوا نيسابور فلم يجدوه فقالوا انه سابور أي ليس سابور ، فسميت تيسابور وهكذا ،وهي مدينة خصبة واسعة الخير ، انظر ياقوت الحموى ، معجم البلدان ، دار صادر بيروت ، المجلد الثاني ، ص 170 .

6- مدينة كانت على ثلاثة أميال من الكوفة على موقع يقال له النجف كانت مسكن لملوك العرب في الجاهلية ، نفس المرجع ، ص 328 .

7- المرجع السابق ،ص 198

ومن المعروف أيضا أنه كانت في البصرة والكوفة منذ العصر الأموي حركة فكرية قوية عمادها القرآن وما يتصل به من علوم دينية ولغوية ، كالنحو والمعاجم، ثم ما لبثت هذه الحركة أن امتدت لتشمل الفقه والحديث والفلسفة ، وكانت هذه الحركة الفكرية متأثرة على حد كبير بالآراء اليونانية التي تسربت إلى هاتين المدينتين نتيجة لقربهما من الحيرة معقل النساطرة العظيم .

كما ظهرت الشواهد على تأثير الفكر الفلسفي في علم الكلام ؛ فموقع البصرة الجغرافي أتاح لها أن تتأثر بالعلم اليوناني الوافد إليها من الحيرة وجند يسابور [1] ،كما أن موقعها هذا كفيل بأن يجعلها ملتقى رجال الشرق الوثني من فرس وهنود وغيرهم ، فتلتقي فيها المانونية ، والزرادتشية ، والصابئة ، والدهرية وغيرها من البلدان التي دخلها الإسلام بسهولة لقربة من الفطرة الإنسانية ، ولم ينس هؤلاء ما كان لهم قبل الإسلام فتأمروا عليه واتخذ تآمرهم هذا العديد من الأشكال الظاهرة والمستترة .

ولما كانت البصرة أدنى مدينة عربية إلى الأهواز [2] ففارس فهي تقع على باب الصحراء التي يلجأ إليها ويحتمي بها كل من يريد البعد عن الخليفة أو رجال السلطان فيسهل على من فيها التعبير عن آرائهم أكثر مما لو كانوا في مقر الخلافة أو بالقرب منها [3] .

وهنا يمكننا القول بأن توفر هذه الصفات كان سبباً في اختيار جماعة إخوان الصفاء البصرة مكاناً لأقامتهم ، إذ أنها تساعد على استتارهم وهروبهم إن انكشف أمرهم ، وتمكنهم أيضاً من بث أفكارهم ونقلها إلى داخل العالم الإسلامي من خلال الحركة العلمية التي تموج بها البصرة.

فكان من المتوقع أن يظهر أمثال إخوان الصفاء ويتخذوا البصرة مقرهم الرئيسي ، ومنها تمتد وتنتقل دعوتهم مع دعاتهم إلى سائر البلاد .

1- بار تولد – تاريخ الحضارة الإسلامية – ترجمة حمزة طاهر مرجع سابق ص 200 .

2- الأهواز جمع هوز ، واصله حوز أما البلد الذي يغلب عليه هذا الاسم عند العامة اليوم فإنما هو سوق الأهواز ، وأصل الحوز في كلام العرب مصدر حاز الرجل الشيء يحوزه حوزاً إذا حصله وملكه ، انظر ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، المجلد الأول ، ص 384 .

3- المرجع السابق ، ص 200 .

ثالثا / التعريف بإخوان الصفاء :-

اعتمد معظم الباحثين في التعرف على أشخاص إخوان الصفاء على ما نقله ابوحيان التوحيدي في إطار حديثة إلى الوزير صمصام الدولة بن عضد الدولة البويهي عن زيد بن رفاعة ، حيث قال (وقد أقام أي زيد بالبصرة زمانا ، وصادق بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة منهم ابوسليمان محمد بن معشر البسيتى ويعرف بالقدسي[(1)] ، وأبو الحسن على بن هارون الزنجاني ، وأبو احمد المهرجاني[(2)] وأبو الحسن العوفي وزيد بن رفاعة ، ووضعوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة وافردوا لها فهرساً ، وسموها رسائل إخوان الصفاء)[(3)] وقد خلع التوحيدي على زيد بن رفاعة من الأوصاف ما جعل البعض يرى انه كان رئيساً للجماعة إذ يقول :(هناك ذهن وقّاد ، ويقظة حاضرة ، وسوانح متناصرة ، ومتسع في الفنون وحفظ انساب الناس ، وسماع للمقالات ، وتبصر في الآراء والديانات ، وتصرف في كل فن إما بالشدو الموهم ، وإما بالتعبير المفهم ، وإما بالتناهي المفعم ، وهو لهذا لاينسب لمذهب معين ، لجيشانه بكل شيء وغليانه في كل باب ، ولاختلاف ما يبدو من بسطة تبيانه وسطوته بلسانه[(4)]) ، ومن خلال تتبع ما كتب عن هؤلاء الأشخاص في المصادر التي تناولت الحديث عن العلماء والأدباء والحكماء

على حد ما وقع بين أيدينا منها لا نجد إلا القليل من الأخبار عنها وهذه القلة لا تعبر إلا عن الجهل بهم والغموض الذي اكتنفهم في حياتهم وبعد موتهم .

1- قد يكون غير المقدسي الذي له شهرة كبيرة في مجال الدراسات الجغرافية ، واشهر كتبه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) انظر الشهرستاني – الملل والنحل – تحقيق سيد كيلاني – القاهرة 1967 ج2 ص 158

2- يسميه ذي بور (محمد بن احمد النهر جوري) ذي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مرجع سابق ص 156 ويطلق عليه حاجي خليفة (أبو احمد النهر جوري) حاجي خليفة ، كشف الظنون عن اسامي الكتب والظنون ، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين ، ورفعت بليكة الكليس ، وكالة المعارف الجليلة القاهرة 1941 ، 1943 الجزء الأول ص 902 .

3- ابوحيان التوحيدي – الإمتاع والمؤانسة مرجع سابق ج2 ، ص 4-3 .

4- المرجع السابق ص 4-5 .

فعلى سبيل المثال نرى من يشير إلى (الحسن العوفي) وهو من أصحاب إخوان الصفاء ويقرر أن له رسالة ، أو مقالة لطيفة في أقسام الموجودات ، كما أن له تصانيف أخرى وينسب إليه بعض الأحكام ولا يزيد عن هذا شيئا[1] ، وباختصار شديد أشار ابن النديم إلى (العوفي) أيضا ، وعزى له أنه من الفلاسفة الذين أقاموا بالبصرة ولم يستطيع أن يعدد تصانيفه الفلسفية ، بل ترك مكانها خاليا ، ولم يصل إلى بغيتة ، وكذلك في حديثه عن (البستى)[2] أما (ابوسليمان محمد بن معشر المقدسي) فقد رأى (الشهر ستاني) أنه من متاخري فلاسفة الإسلام ، وهكذا دون تحديد كما لم يورد عنه شيئاً له قيمة[3] .

وبناء على ما سبق يمكننا القول أن المعلومات الواردة عن الأسماء الخمسة التي ذكرها التوحيدي تكاد تكون مكررة وقليلة أيضاً ، بحيث لا تعطى صورة واضحة عن نسب هؤلاء الأشخاص ، أو شهرتهم أو أعمالهم ، والحق أنهم كجماعة حرصت على الاستتار ، لابد وأن يجابه الباحث صعوبات كثيرة في الكشف عن هوية أعضائها ، لذلك اعتمد معظم الذين كتبوا عن إخوان الصفاء من المحدثين على الأسماء التي أوردها التوحيدي[4] ، وإن أضاف لها البعض شخصيات أخرى معروفة ، ولكنهم اعتمدوا في هذا على الحدس والتخمين فمن الأسماء المعروفة التي حاول البعض نسبتها إلى هذه الجماعة (الحكيم المجريطي)[5]

1- يوحنا قمير - فلاسفة العرب - (إخوان الصفاء) دار المشرق بيروت ص38

2- ابن النديم - الفهرست - مرجع سابق ص295

3- الشهر الستاني - الملل والنحل -ج3 -مرجع سابق ص7

4- انظر على سبيل المثال : عمر الدسوقي - إخوان الصفاء- دار النهضة مصر القاهرة 1973 ص 52 ، ويوحنا قمير - مرجع سابق ص 21 ، وعمر فروغ - تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون - دار العلم للملايين - الطبعة الثانية 1979 ص 292

5- المجريطي "338-398 هـ = 950-1007 م" هو مسلمة بن احمد بن قاسم بن عبدالله المجريطى ، ابوالقاسم فيلسوف رياضي فلكي كان أمام الرياضيين بالأندلس ، أوسعهم احاطة بعلم الأفلاك وحركات النجوم ، مولده بمجريط " مدريد " ذهب بعض المؤرخين إلى انه مؤلف رسائل إخوان الصفاء ولم يثبت ذلك من كتبه " ثمار العدد " في الحساب ويعرف بالمعاني واختصار تعديل الكواكب " ورتبة الحكيم " وغاية الحكيم " وكتاب الأحجار وروضة الحدائق - انظر الإعلام - لخير الدين الزركلي - الجزء السابع دار العلم للملايين - بيروت لبنان الطبعة الثانية عشر 1997 ص 224 .

ويستند أصحاب هذا الاتجاه في المقام الأول على ما ورد في كتابه (رتبة الحكيم) حيث قال فيه : (وقد قدمنا من التأليف في العلوم الرياضية والأسرار الفلسفية ، رسائل استوعبناها استيعابا لم يتقدمنا فيها أحد من أهل عصرنا البتة ، وقد شاعت هذه الرسائل فيهم وظهرت إليهم ، فتنافسوا في النظر فيها..)[1] .إن هذا النص الذي أورده المجريطي لا يقدم دليلاً كافياً يجعلنا نعتقد أنه من أشخاص إخوان الصفاء أو أنه مؤلف الرسائل ، وأن كان قد عرّف مجموعة من الرسائل الفلسفية فليس بالظرورة أن تكون هي نفسها رسائل إخوان الصفاء ، أو أنه قد عرفها ودرسها وأدعى أنه مؤلفها ، ويسير في هذا الاتجاه المستشرق ويذمان ، ولكنة عندما رحل إلى المشرق جلب معه إلى الأندلس بعض الكتب العربية واليونانية ، ومن بينها رسائل إخوان الصفاء وأملاها على تلاميذه في شكل محاضرات .

ولتأكيد وجهة النظر ، هذه يمكن أن نورد بعض الآراء التي لا تجعل من المجريطي مؤلفا لرسائل إخوان الصفاء وهي:-

1. أن تراجم المجريطي لا تقدم دليلا ماديا ، ولا حجة عقلية مقنعة علي إنه وضع رسائل إخوان الصفاء ، كما أن كثيراً من المؤرخين الذين أشاروا إلي المجريطي كالقاضي صاعد الأندلس وأبن أبى إصيبعة ، والقفطي وغيرهم لم ينسبوا إليه تأليف الرسائل .

2. إن أسلوب الرسائل والرسالة الجامعة يختلف تمام الاختلاف عن أسلوب المجريطي في كتابه (رتبة الحكيم) و(غاية الحكيم)

3- إن الرسالة الجامعة ترد القارئ إلى رسائل إخوان الصفاء ، فقد ورد في الرسالة الجامعة إشارات صريحة إلى ذلك ، فعلى سبيل المثال قوله: (ولذلك شرطنا في كتبنا وقدمنا في رسائلنا أنه لا يحل لأحد من أهل الأديان ، أي دين كان ، أن يتهجم على هذه الرسالة وأن ينظر فيها ويطلع عليها ، إلا بعد أن يرتاض بقراءة مابين يديه من الرسائل المقدمة عليها لتهذيب نفسه ، فان قراءته للرسائل المتقدمة تكون معينة – على القراءة في هذه الرسالة)[2]

1- التوحيدي – الإمتاع والمؤانسة – ج 2 مرجع سابق ص 68 .

2- جامعة الجامعة لإخوان الصفاء – تحقيق عارف تامر – بيروت 1959 ص 152-153-169 .

إذن لم يبق أمامنا إلا تلك الأسماء الخمسة الذين ذكرهم التوحيدي على أنهم أعضاء جماعة إخوان الصفاء الذين قاموا بتكوينها والدعوة لها وتأليف رسائلها ونشرها ، من خلال ما ورد في صدر الحديث عن التعريف بإخوان الصفاء وخلان الوفاء.

رابعاً : المحتوى الفلسفي لرسائل إخوان الصفاء :

نرى من البديهي ومن خلال استعراض حقيقة إخوان الصفاء ورسائلهم أن نقف على المحتوى الفلسفي لهذه الرسائل كي نستخرج من هذا المحتوى أهمية دراسة المنطق لديهم ، وكان من البديهي إن ينظر إخوان الصفاء في تصنيف العلوم بحكم نزعتهم الفلسفية التي تهدف إلى الإحاطة بجميع المعارف ، وكان من نتيجة هذه الإحاطة أن ترك لنا هؤلاء الإخوان أثنين وخمسين رسالة، وفي هذه الرسائل المتعددة تناول الإخوان معظم فروع الفلسفة ، وعلم الكلام ، وقسماً كبيراً من التصوف ، واللغة، لدلك نجد إن إخوان الصفاء قد عقدوا فصلاً عن أجناس العلوم ذكروا فيه أن العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس[1] ، وعُنيت الرسائل بتقسيم العلوم عناية دفعت بعض المستشرقين إلى تقرير(أن الأعمال في رسائل إخوان الصفاء أكثر تقدماً منها في أعمال الفارابي)[2] وقد تم تقسيمها على النحو التالي :

أ. العلوم التأديبية (أو علم الآداب)

وهي علوم غايتها إصلاح النفس وأحوال المعاش ، وإصلاح أمر الحياة ، وتشتمل على علوم كثيرة منها علم الكتابة والقراءة وعلم اللغة والنحو ، وعلم الحساب والمعاملات ، وعلم الشعر والعروض ، و الرجز والفال والسحر والعزائم والكيمياء والحيل ، وعلم الصنائع والحرف ، وعلم البيع والشراء والتجارات والنسل وعلم السير والأخبار .

ب . العلوم الشرعية :

وغايتها شفاء النفس ومساعدتها في تحقيق نجاتها ، و تشتمل علي عدة أنواع من العلوم منها [3]علم التنزيل والمشتغلون به القراء والحفظة ، وعلم التأويل والمشتغلون به الأئمة

وخلفاء الأنبياء ، وعلم الروايات والأخبار والقائمون به هم أصحاب الحديث وعلم الفقه والسنة والأحكام وعلماؤه هم الفقهاء ، وعلم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف وأهله هم العباد والزهاد والرهبان ومن شاكلهم ، وعلم التأويل والمنامات.

1- الرسائل ج1 ص266
2 - صابر عبده أبازيد - فكرة الزمان عند إخوان الصفاء - مكتبة مدبولي الطبعة الأولى 1999 ص62
3 - الرسائل ج1 ص267

ج - العلوم الفلسفية :

والفلسفة في نظر إخوان الصفاء (أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية وأخرها القول والعمل بما يوافق العلم) [1].

ويتكرر هذا التعريف في محتوي الرسائل فالفلسفة في نظر الإخوان أشرف الصنائع البشرية ، وتأتي في الدرجة الثانية بعد النبوة ، ولدا كانت العلوم الفلسفية تضم كافة العلوم التي تؤدي إلي تحقيق أو تأكيد هذا المفهوم ، والعلوم الفلسفية في نظر إخوان الصفاء أربعة أنواع وهي :

1. العلوم الرياضية (الرياضيات) .

وتشمل : العدد ، الهندسة ، والنجوم ، والموسيقى .

2. العلوم المنطقية (المنطقيات) .

وهي موضوع هذه الدراسة وتقع في الجزء الأول من القسم الرياضي في الرسائل وهي:

1. رسالة في (ايساغوجي) وهي الألفاظ الستة التي يستعملها الفلاسفة في المنطق وفي أقاويلهم ومخاطباتهم .

2 . رسالة في (قاطيغورياس) وهي البيان عن المقولات الكليات وهي الالفاظ العشرة.

3 . رسالة في (باريمانياس) وهي الكلام في العبارات وأداء المعاني على حقها والإبانة عنها

4 . رسالة في (انالوطيقا الأولى) وهي القياس.

5 . رسالة في (انالوطيقا الثانية) وهي البرهان والغرض منه البيان على كيفية القياس الصحيح الذي لاخطاء فيه [2] وسيأتي تفصيلها في الفصول اللاحقة من هذا البحث.

1- الرسائل ج1 48

2- الرسائل ج1 ص 26.25.24

د . العلوم الطبيعية (الطبيعيات) وتشتمل على المبادي الجسمانية ، وعلم السماء ، والعالم والكون ، والفساد وحوادث الجو وعلم المعادن ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان والطب والبيطرة وسياسة الدواب والسباع والطيور.

هـ . العلوم الإلهية (الإلهيات)

وهي علم معرفة الباري جل جلاله ، وعلم الروحانيات وعلم النفسانيات وعلم السياسة وعلم المعاد .

ويرى إخوان الصفاء أنه لابد من التدرج في النظر لهذه العلوم ، فيأتي المنطق في المرتبة الثانية بعد الرياضيات تم تأتي العلوم الإلهية ، وهذا التقسيم الذي ذهب إليه إخوان الصفاء هو ما ذهب إليه (الكندي) الذي عاصر جماعة إخوان الصفاء في بدايتها في تصنيفه للعلوم ، حيت فصل القول في العلوم الرياضية ، وبين أهميتها وجعل لها السبق في التعليم علي العلم الطبيعي [1] ، والكندي بدوره متأثرا بأرسطو وكتبه المنطقية والفلسفية ، وقد أخد الإمام الغزالي بهذا التقسيم في تصنيفه لعلم الفلسفة حيت قسمها إلي ستة أجزاء في السياسة والحساب والمنطق والإلهيات والأخلاقيات والطبيعيات [2].ومن يريد التعمق في رسائل إخوان الصفاء فعليه بدراستها دراسة تحليلية فإنه يلاحظ أن الرسائل لا تقتصر علي هذه المواضيع فحسب بل إنها تحتوي علي مواضيع أخرى في مختلف المجالات الفكرية و الثقافية التي تتناولها عناوين الرسائل ، كما يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم للرسائل هو من غير المألوف عند فلاسفة العرب الذين نراهم قد قسموا الفلسفة إلي قسمين رئيسيين :

1. فلسفة نظرية وتشمل : المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات .
2. فلسفة عملية : وتشمل الفلسفة السياسية ،والأخلاقية والمنزلية والمدنية [3].

1- أحمد فؤاد الأ هواني ـ الكندي فيلسوف العرب ـ أعلام العرب ـ هيئة الكتاب اللبناني -1989م ص98

2- الغزالي - إحياء علوم الدين - ج1- دار الشعب - القاهرة - 1969 ص38

3- يوحنا قمير - إخوان الصفاء - فلاسفة العرب - مرجع سابق ص21

خامساً :- هدف الجماعة من تكوينها .

اضطربت الأقوال حول حقيقة إخوان الصفاء ، ومن ثم لابد وأن تضطرب حول حقيقة هدفهم والأسباب الكامنة وراء تكوين جماعتهم ونشر وتعليم علومهم ، وكان محتوى الرسائل أحد أهم الأسباب الدافعة لتعدد الأقوال حول حقيقة هدفهم إذ أحتوت على خليط من كافة الأراء والديانات مما أدى إلي أن يجد كل من يريد قوله فيهم ضالته المنشودة ، فقد قال عنها أبو حيان التوحيدي (بأنها نتفا بلا إشباع ولا كفاية وفيها خرافات وكنايات وتعليقات وتلزيقات قد غرق الصواب فيها لغلبة الخطاء عليها)[1] لكننا لا نوافق التوحيدي علي هذا القول لأننا وجدنا في الرسائل ما يستفيد منه الباحثين في كثير من التخصصات ، أما عن معتقداتهم فليس من السهل الإعتماد على ما نقلته المصادر التاريخية عنهم ، ولكن يمكن من خلال دراسة رسائلهم في ضوء خصائص مجتمعهم ومن خلال ما نقلته المصادر المختلفة من أضواء عليهم يمكن أن نحدد هدف هذه الجماعة .

ولما كانت الرسائل تحوي علوم الإخوان ، التي هي علوم الأوائل ممتزجة بكافة المذاهب والديانات في محاولة لتوفيقها مع الذين الإسلامي بغية تطهيره مما علق به من ضلالات .

وهنا لابد من التوضيح بأن رأي إخوان الصفاء لا يذهب إلى الشريعة بشكل مباشر ، بل إلى سلوكيات البشر،لذلك من المنتظر أن يقف منها أفراد مجتمعهم سواء العلماء أو العامة موقف المتشدد في محتواها ، خاصة وأن أصحابها قد أخفوا أنفسهم، غير أنهم عمدوا إلى نشر علومهم كي تكون مقدمة لما يليها ولهذا لم يروا بأساً في نشرها وتعريف أفراد مجتمعهم بعلومهم وآرائهم عن طريقها .

أما الرسالة الجامعة والتي يطلقون عليها (تاج رسائل إخوان الصفاء) لما تضمنته من علوم ومعارف عقلانية وفلسفية توحيدية ونظريات تأويلية باطنية مليئة بالرموز والإشارات الهادفة ، فإنها تبين بعض الأمور الخفية والحكم والأسرار الإبداعية[2]

1. أبو حيان التوحيدي . الإمتاع والمؤانسة – ج 2 مرجع سابق ص 5،6.

2. احمد بن عبد الله بن جعفر الصادق . الرسالة الجامعة . تحقيق مصطفى غالب . دار صادر بيروت ص11

فهي ملخص يُستغنى به عن باقي الرسائل حين يتعذر وجودها ، أو هي الغرض الأقصى من الرسائل [1] ، ومهما كان الرأي في الرسائل فمن الممكن أن ينظر إليها على أنها مرآة تنعكس فيها أحد التيارات الثقافية الموجودة في الأمة الإسلامية أبان القرن الرابع الهجري ، ألا وهو الاتجاه التوفيقي . ومحتوى الرسائل عموما يدل في نظر البعض على خصب الحياة العقلية أيضاً في ذلك القرن . فالرسائل خطة ثقافية متكاملة ، أو منهج يعكس ثقافة ، وهدف من صنفوه ألا وهو المعرفة الشاملة ، وعدم التعصب لعلم من العلوم أو مذهب من المذاهب . [2]

---

1 - 2. احمد بن عبد الله بن جعفر الصادق . الرسالة الجامعة، مرجع سابق ص109،110 .

2 - الرسائل ج4 ص105،106

الفصل الثاني

(المعرفة عند إخوان الصفاء)

تمهيد :

المبحث الأول :

مصادر إخوان الصفـــاء في المعـــــرفة .

المبحث الثاني :

طرق المعرفة وأنواعها عند إخوان الصفاء

تمهيد

ترتبط المعرفة عند إخوان الصفاء ارتباطاً وثيقاً بالمنطق موضوع هذه الدراسة خاصة عندما يتعلق الأمر بالبرهان والمعرفة البرهانية كأحد أهم الطرق الموصلة إلى المعرفة في نظرهم.

ولهذا نعتقد أنه يجوز لنا معالجة موضوع المعرفة في إطار هذه الدراسة .

هذا ومما ينبغي الإشارة إليه بادي ذي بذئ أن إخوان الصفاء لم يستخدموا كلمة (المعرفة) وإنما استخدموا بدلا منها كلمة (العلم) للدلاله على ما يقصد به الآن من كلمة المعرفة ، وقد آثر البحث أن يستخدم الاصطلاح الفلسفي المشهور ألا وهو (المعرفة)، كذلك فإن استخدام كلمة (المعرفة) بدلا من (العلم) يجنبنا الخلط الذي يمكن أن يحدث بين العلم بمعنى (المعرفة) وبين (العلم) المقصود به (العلوم التطبيقية (البحتة) التي يتعلمها الأفراد.

سبق القول بأن إخوان الصفاء قد ظهروا في فترة زمنية اختلفت فيها الفرق الإسلامية وتنازعت ، ومن البديهي أن تكون لكل فرقة منها نظرتها إلى المعرفة[1] ، ومن هذه الفرق أهل السنة والمعتزلة والصوفية والباطنية والفلاسفة وغيرهم ، فوجد من هذه الفرق من كان يعول على نصوص القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم حينئذ فالمعرفة عندهم ذات مصدر إلهي ، وموجودة وجوداً خارجياً مستقلاً عن الإنسان ، وكان أهل السنة هم أصحاب هذا الاتجاه أما المعتزلة فقد جعلوا طريقهم إلى المعرفة القرآن الكريم غير أنهم كانوا يؤولونه بالعقل إلى أوسع مدى فأطلقوا لعقولهم العنان ، وكان للمتصوفة منهجهم المخالف لمناهج غيرهم من الفرق إذ إن العلم اليقيني عندهم يأتي عن طريق الكشف أو الذوق أو الإلهام ، فالعلم أو المعرفة نفحة إلهية ونور رباني يملأ جوانب النفس فتصفو وتتحرر من رق الشهوات ، فكان أن الغوا العقل تماماً ونظروا إلى المعرفة المكتسبة بطريق الحواس الإنسانية على إنها وسيلة أرقى للمعرفة

---

1. محمد غلاب . المعرفة عند مفكري الإسلام . القاهرة . مكتبة القاهرة الحديثة . الطبعة الثالثة 1962 ص43

ومن الطوائف التي تميزت بمنهجها في المعرفة هي : الباطنية إذ رأو أن للشريعة ظاهراً وباطناً والأئمة لديهم علم الباطن وهم معصومون ، وليس من الضروري ظهورهم إذ يصح أن يكون الإمام مستوراً ، ومن هنا قد الغوا العقل وجعلوا دور الوحي ضئيلاً فمن

الإمام يعرف التأويل ، ومن ثم من دعاتة تستمد المعرفة لا من الوحي ولا العقل ولا الحواس .

أما الفلاسفة فقد اعتبروا العقل مصدر المعرفة اليقينية ولم يعتمدوا على القرآن في شيء وميزوا بين ضربين من المعرفة معرفة تدرك بالعقل وهي الحكمة ، ومعرفة تدرك عن طريق النصوص الدينية وهي الشريعة، وتأسست مباحثهم على منطق أرسطو فبالقياس يرتب الإنسان المقدمات ليصل إلى النتائج ويبنى عليها البراهين ، وبهذا يصل إلى المعرفة دون ما حاجة إلى الوحي .[1]

أخد إخوان الصفاء من كافة المذاهب ، إذ لم يكونوا أتباعا مخلصين لمذهب بعينة أو فيلسوف دون غيرة ، [2] وقاموا بعرض فلسفتهم القائمة على الانتخاب والاختيار دون ما محاولة للتوفيق بين كافة الآراء التي أخذوها ، فأصبح من العسير على الباحث أن يجد صورة شاملة منسقة الأجزاء .

وأياما كان فلا نجد بداً من عرض أهم ما في فلسفتهم من الآراء التي قد يشق التوفيق بينها[3] وإنما يعود دلك إلى تعدد كُتاب الرسائل وتعدد نزعاتهم ، ومن ثم ترتب على هذا الخليط من الآراء أن جمعوا بين أكثر من رائى ، فرأوا للمعرفة مصدراً علوياً وأضافوا إلى هذا القول بأن الحواس هي نقطة البدء في المعرفة كما اتجهوا إلى القول بالعقل كوسيلة أخرى لها ، وهذا ما سنأتي على تفصيلة في المبحثين التاليين:

---

1. محمد فتحي الشنيطي . المعرفة . مكتبة القاهرة الحديثة . الطبعة الثالثة1962ص88

2. يقول إخوان الصفاء (وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله الايعادوا علماً من العلوم أو يهجورا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من الذاهب لان رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها) انظر. الرسائل ج3ص5

3. دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام . مرجع سابق ص163

مصادر المعرفة عند إخوان الصفاء

يوضح إخوان الصفاء من البداية بأنهم لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأيهم ومذهبهم يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها و(ذلك هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية ، والعقلية ، من أولها إلى أخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليها وخفيها بعين الحقيقة) [1] .

وهذه بلا شك نزعة طيبة من إخوان الصفاء ، فهي إنما تدل على سعة إطلاعهم وحثهم على البحث عن الحقيقة ، بل إن من أهم الواجبات على المسلم طلب العلم الذى هو فريضة من الفرائض التي ينبغي أن يقوم بها ، وقد بين إخوان الصفاء الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها طالب العلم فذكروا في هذا الإطار سبع خصال

هي : – [2]

1- السؤال والصمت

2- الاستماع

3- التفكر

4- العمل

5- الذكر

6- ترك الإعجاب

وهنا يمكن القول بأن إخوان الصفاء قد أخذوا علومهم وفلسفتهم من أربعة مصادر ، حسب ما طالعناه من هذه الرسائل .

1- الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من طبيعيات ورياضيات ، وتشير الرسائل في كثير من المواضع إلى كتب الفلاسفة ، فتجد على سبيل المثال كتاب المقولات (قاطيغورس) وكتاب العبارة (بارى ارمنياس) وكتاب القياس (انالوطيقا)

1- الرسائل ج4 ص 41-42

2. الرسائل ج4 ص42

كما تشير الرسائل إلى كتب السياسة والأخلاق لأفلاطون وسقراط ونيقوماخي للارسطو وغيرهم. كما نجد كتاب كليلة ودمنه للفيلسوف الهندي بيدبا والذي بين كيف اشتق إخوان الصفاء اسمهم من خلاله [1] .

2- الكتب المنزلة التي جاء بها الأنبياء (صلوات الله وسلامه عليهم) مثل التوراة والإنجيل والفرقان ، وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة ، وما فيها من الأسرار الخفية [2] ولعل الآيات الاستشهادية المنتشرة في الرسائل وأحاديث

الرسول(صلى الله عليه وسلم) تؤكد صحة هذا الكلام وتدل دلالة واضحة على نزعتهم الدينية الإسلامية.

3. الكتب الطبيعية ، ويعطينا الجماعة تعريفاً لهذه الكتب بالقول : (بأنها صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك ، وأقسام البروج ، وحركات الكواكب ومقادير أحجامها ، وتصاريف الزمان واستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات و أصناف المصنوعات على أيدي البشر)[3].

1العلوم الباطنية أو العلوم الإلهية ، والتي يسميها إخوان الصفاء(بالعلوم المطهرة التي لا يمسها إلاّ الملائكة التي هي بإيدى سفرة كرام بررة ، وهى جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها ، وتصاريفها ، وتحريكها لها ، وتدبيرها إياها وتحكمها عليها وإظهار أفعالها بها ومنها حالاً بعد حال في ممر الزمان وأوقات المقرنات و الأدوار ......)[4]

لو نظرنا في أمر هذه الكتب والمصادر وتأثر إخوان الصفاء بها نجد رأيهم في المعرفة مطابق لما نقله الفارابي عن مذهب أرسطو في المعرفة .

1-الرسائل ج1 ص404 ، 432

2-الرسائل ج4 ص42

3- الرسائل ج4 ص42

4-لرسائل ج4 ص42

في كتاب (الجمع بين رأى الحكمين)[1] من أن المعرفة الأرسطية تجريبية ، وإن الحس هو أساس المعرفة فقد بين أرسطو في كتاب البرهان (إن من فقد حساً ما فقد علماً ما)[2].فالمعارف أنما تحصل في النفس بطريق الحس وعن غير قصد اولاً فأولاً دون أن يشعر بدلك الأنسان وهذا ما يدفع البعض إلى الإدعاء بأن المعارف الأولية مولودة مع الأنسان ، فإذا حصلت هذه المعارف الحسية في النفس صارت النفس عاقلة إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب . وكلما كثرت التجارب كانت النفس أتم عقلاً .[3]

وبناء على ما نقلة الفارابي نستطيع أن نقول أن المعرفة الكسبية لذى إخوان الصفاء معرفة أرسطية .

لكن في موضع أخر نجد من يرى أن أرسطو مضطرب في مباحثه في المعرفة ، تارةً نجده تجريباً فيذهب إلى أن مصدر المعلومات الأولية هو العقل ، ولكن اكتشافها يأتي عن طريق الاستقراء . فمصدر كل معرفة هو التجربة الحسية على نحو ما عرفه الفارابي ، لدلك فالمحروم حاسة ، محروم المعارف المتعلقة بها.[4] وتارةً يعود أرسطو فيصوغ معرفته صياغة عقلية بحيث تكون المعرفة العقلية عنده فطرية لا تجريبية فيقول :

---

1. كتاب ذو قيمة تاريخية كبرى ، يوضح مدى إطلاع الفارابي على الترجمات العربية لبعض الكتب الفلسفية ، ولاسيما كتب أرسطو ويبين كيف استخدم الفارابي هذه الترجمات في التوفيق بين رأي الحكيمين فقد ذكر الفارابي في مقدمة المسائل التي بحثها وهي المسائل التي يقال أن أفلاطون وأرسطو اختلفا فيها وهي :. حدوث العالم وقدمه واثبات المبدع الأول ووجود الأشياء عنه ، وأمر النفس والعقل ، والمجازاة على الأفعال وكثير من الأمور المدنية والخلفية النطقية . انظر أبو نصر الفارابي . كتاب الجمع بين رأي الحكيمين . دار المشرق بيروت ص73
2. أرسطو كتاب البرهان نقلاً عن كتاب الجمع بين رأي الحكمين للفارابي ص99 مرجع سابق
3. نفس الرجع ص99
4. عبد الرحمن بدوي . أرسطو . ص213 نقلا عن فواد معصوم . إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم . مرجع سابق ص202

(أن العقل مفارق لكل عضو)[1] أي ليس له عضو بعينه إلى موضوع ويشاركه في فعله كما ينص على (انه يوجد في النفس قوة هي العقل وهذا العقل هو الذي يدرك المعاني الأولية النظرية ، وهي لا يمكن أن تستخلص من المحسوسات ، فلا بد من وجود قوة خالصة)[2]

إن هذا الاضطراب في القول يجعلنا نتسائل هل ما نقلة الفارابي هو مذهب أرسطو في المعرفة حقاً ؟ وأن المعرفة العقلية عنده تجريبية لا فطرية ؟

ومما يؤكد هذا الاضطراب ما يصرح به أرسطو في موضوع آخر من إن للنفس الإنسانية ، عقلين ، عقل مماثل للمادة يسمى العقل الهيولانى ، وعقل مماثل للعلة الفاعلة ويسمى العقل الفعال .

وإذا كان العقل الهيولانى هو الذى يتقبل الصور الحسية التي ترد إليه وليس له وظيفة ايجابية ، فان العقل الفعال هو الذى يستخرج هذه الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى المدركات العقلية العامة .

والعقل الفعال ، مادام فاعلاً فلابد أن يكون حاصلاً من قبل على هذه الصور ، والصور التي حصل العقل عليها تكون صوراً عقلية صرفه ، والحاصل على هذه الصور العقلية الصرفة يخرج من منطق الحس.[3]

وإزاء هذه المقارنة بين إخوان الصفاء وأرسطو في تحديد تجريبية المعرفة العقلية ، وفطريتها نجد أنفسنا أمام فرضين:

إما أن يكون إخوان الصفاء قد أخذوا بمذهب أرسطو في المعرفة بناء على شرح الفارابي له ، وإما أنهم قد أطلعوا على ما في مذهبه من إضطراب فشقوا لأنفسهم طريقاً مستقلاً .

---

1. نفس المرجع ص203 .
2. نفس الرجع ص203
3 . يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة الطبعة السادسة . بدون تاريخ ص166

وسواء أكان هذا أم ذاك ، فإن المعرفة الصفائية ليست أرسطية وإنما هي مادية تجريبية لان الفارابي أعتمد في كتابه (الجمع بين رأي الحكيمين) على ما لم تصح نسبته إلى أرسطو من كتب [1] خاصة إذا أضفنا إلى ذلك هذا الاتجاه العقلي الصرف عند أرسطو وهو ما يبدو واضحاً عند حديثة عن العقل الفعّال ، إنه صورة محضة ، متعالية عن أحكام الجسد ، وحاصلة على المبادي الفطرية التي بها تكتسب الكليات من الجزئيات ، وضحت إذن لنا المفارقة بين رأي إخوان الصفاء في وجود الأسس التجريبية للمعرفة العقلية ، وبين ما يمكن أن يكون راجحاً في مذهب أرسطو من وجود الأسس الفطرية المتعالية على التجربة . بالنسبة للمعرفة العقلية .

ولكننا إذا ألقينا نظرة على الاتجاه المادي في المعرفة الإنسانية لذى المذهب التجريبي الحديث وبالذات عند جون لوك ، عندها تبدو لنا تجريبية المعرفة الكسبية عند إخوان الصفاء في صورة أوضح وأبين، حيث يرى أن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها وليس منها ما يمكن أن يكون عنده فطرياً ، إذ ليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولا ، فالتجربة عند لوك تشمل نوعين :

1. الإحساس : وهو التجربة الظاهرة التي تقع على ألاشياء الخارجية (المحسوسات)
2. التفكير : وهو التجربة الباطنية التي تقع على أحوال النفس .

فالتجربة بهذا المعنى هي المصدر الوحيد للمعرفة ، ومن فقد حاسة فقد المعاني المتعلقة بها .والعقل يولد صفحة بيضاء مهيأة لنقل ما تخطه عليه التجربة من معان ومبادى .

إن الإحساس ينقل إلى الذهن صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها وتنشأء بالتفكير الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك ، وموقف النفس سلبي وإيجابي كل من ناحية ، سلبي حين تتقبل كل ما يصل إليها ، وايجابي حين تخلق من العناصر الأولى التي قدمتها التجربة فتركب أفكارا جديدة وتكون صوراً لا وجود لها في العالم الخارجي ، ويستشهد لوك لذلك بدراسة اللغة فإن الألفاظ في الأصل تدل على جزئيات مادية ، ثم أطلقت بالتدريج على ضربين، أحدهما من الجزئيات إلى الكليات بملاحظة النشاط وإسقاط الأغراض الذاتية .

---

1. الفارابي . كتاب الجمع بين رأي الحكيمين . مرجع سابق ص76

والنوع الأخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز وهكذا فلا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس ، فالمعارف الأولية إذا كانت عند العقليين حقائق فطرية في العقل واضحة بداتها ، وصادقة بالضرورة ، ولم تأت بها التجربة ، كمبدأ عدم التناقظ والأوليات الرياضية وغيرها ، وتقوم هده المبادي في كل عقل مند ولادة الإنسان فهي عند جون لوك موضع الإنكار وليست في واقع الأمر عندهم إلا وليدة التجربة ، فمبدأ عدم التناقض غير معروف عند الأطفال ، والبلهاء ،والقبائل البدائية ، وفكرة الألوهية تختلف من شعب إلي شعب ، ومن جيل إلى جيل ولو كانت هناك مبادى فطرية حقا لما فهمنا كيف تجتمع الأمم علي الخطأ في عصور متتالية[1] وأما عند إخوان الصفاء

فقد سبق إن المعلومات الأولية مأخودة من الحواس (والدليل على دلك الصبي لولا أنه قدر أن عشر جوازات أكثر من خمسة ، أو خشبة طولها عشرة أدرع أطول من أخرى لها ستة أدرع ، فمن أين كان يعلم أن الكل أكثر من الجزء ؟ وعلى هذا القياس حكم سائر المعقولات ، فإنها مأخودة أوائلها من الحواس)[2] وإنما يطلق علية أوائل العقول ليست مركوزة في النفس وإنما مكتسبة بطريق الحس .

وهذه المعقولات الأولية التي يدعي العقليون إنها فطرية، يرى إخوان الصفاء أن بعضها خفي يحتاج إلى تأمل شديد ونظر دقيق [3] فالعقل يولد (مثل ورق ابيض نقي لم يكتب فيه شيء)[4] إلا إنه علامة بالقوة وبالتعليم يصبح علامة بالفعل [5] ويشرح إخوان الصفاء كيفية تكون هذه المعقولات الأولية فيقولون (إن هذه المعلومات التي تسمى أوائل العقول ، إنما تحصل في نفوس العقلاء باستقراء الأمور المحسوسة شياً بعد شيء ، وتفحصها جزء بعد جزء وتأملها شخصاً بعد شخص ، فادا وجدوا فيها أشخاصاً كثيرة تشملها صفة واحدة حصل في نفوسهم بهذا الاعتبار إن كل ما كان من ذلك الشخص ومن جنس ذلك الجزء هذا حكمه وإن لم يكونوا يشاهدون جميع أجزاء

---

1 . يوسف كرم . تاريخ الفلسفة الحديثة . دار القلم بيروت . لبنان . بدون تاريخ ص146.145

2 . الرسائل ج3 ص425

3 . الرسائل ج3 ص424

4 . الرسائل ج4 ص51

5- الرسائل ج3ص424

ذلك الجنس وأشخاص الحيوانات واحد بعد واحد ، فيجدها كلها تحس وتتحرك ، فيعلم عند ذلك إن كل ما كان من جنسها هذا حكمه وهكذا) [1].

فعملية الانتقال من القوة إلى الفعل كانت نتيجة الاستقراء والاستقصاء والبحث ولم تكن نتيجة العقل الفعال كما ذهب إلى ذلك الفارابي .

وهكذا تظهر لنا تجريبية المعرفة العقلية عند إخوان الصفاء ، غير أنهم لم يقفوا عندها كما وقف الكثير من الفلاسفة بل انتقلوا منها إلى المعرفة العيانية وحياً كانت أو إلهاماً ، ولكن بعد أن حددوا لكل من المعرفة الكسبية والمعرفة العيانية مجالها الخاص ،

وطرقها الخاصة بها ، وقد بينا ذلك في مصدر المعرفة الإلهي وهي أفضل أنواع المعرفة وغاية ما يصل إليها الإنسان .

1- الرسائل ج1 ص439

طرق المعرفة وأنواعها عند إخوان الصفاء

يقرر إخوان الصفاء كغيرهم من الفلاسفة أن الخطوة الأولى في درجات التفلسف بعد المحبة القلبية الصادقة للحكمة هي تحصيل المعرفة ، وقد تبعوا في مراتب هذا التحصيل تلك الحكمة الفلسفية القديمة التي وجدها سقراط مكتوبة فيما تروى الأسطورة بأحرف من ذهب على عتبة ديلف معبد أبولون إله الوحي والإلهام والشعر عند الإغريق وهى(اعرف نفسك بنفسك)[1] .

ولما كان الإنسان في رأى إخوان الصفاء ، مكون من نفس وجسد وغايته أن يرتقي إلى عالم الأفلاك ، قررت الجماعة أن المتفلسف لا يستطيع أن يخطو في فلسفته خطوة واحدة قبل أن يعرف نفسه معرفة عميقة ، قاطعة ، و إلا كان مثله مثل من يزعم أنه يعالج المرضى وهو سقيم أو يدعى أنه يساعد الفقراء وهو مدقع ، أو أنه يحاول أن يرشد الناس في الطرقات وهو لا يعرف طريق بيته. وهم في هذا يقولون ما نصه :
(أعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وإيانا بروح منه أنه لا يحسن بنا أن ندعي معرفة حقائق هذه الأشياء ونحن لا نعرف أنفسنا ، مثل من يدعي معرفة حقائق الأشياء ولا يعرف نفسه ، كمثل من يطعم الناس وهو جائع .) [2] أما كيفية حصول المعرفة وطريقة وصول المعلومات إلى العقل وشرحها فهو كما يلي :.

1 . مصدر المعرفة الإلهي :.

ترتبط نظرية المعرفة عند إخوان الصفاء ويوافقهم في ذلك فلاسفة المسلمين في رأيهم في الكون ، بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي تفيض عنه الموجودات ، وهم في هذا قد أخذو من أفلوطين القول بفيض العقل عن الواحد [3] ثم جعلوا الموجودات تتدرج بعد ذلك في صورة تنازلية مرتبة ترتيباً يوافق الأعداد كما جاء عند الفيثاغورية [4] .

1- دائرة معارف الشعب . مرجع سابق صـ14.
2- الرسائل ج4 صـ169.
3- الفارابي – كتاب الجمع بين الحكمين – دار المشرف بيروت الطبعة الثالثة بدون تاريخ صـ43.
4- الرسائل ج3 ص203

إن أهم ما يتصل بالمعرفة في هذا الجانب ، هو أن إخوان الصفاء قسموا الموجودات التي فاضت عن الباري سبحانه وتعالى إلى نوعين :-

1. موجودات روحانية :. وهى تدرك بالعقل وتتصور بالفكر ومن هذه الموجودات الهيولى الذى هو جوهر بسيط ، منفصل ، معقول ، قابل لكل صورة ، والثاني النفس التي هي جوهرة بسيطة ، فعالة ، علامة ، والثالث العقل الذي هو جوهر بسيط ، مدرك حقائق الأشياء.

2. موجودات جسما نية :. وتدرك بالحواس وهى عندهم مثل الإجرام الفلكية ، والأركان الطبيعية ، والمولدات الكائنة ، ويمضى الإخوان في تقسيم الموجودات إلى تقسيمات عدة كعادتهم ، [1] والموجودات سواء الروحاني منها أو الجسمانى موجودة في العقل بالقوة .

من هنا نجد إخوان الصفاء يصفون العقل بأنه جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء احاطة تامة [2] ، وقد أفاض الله سبحانه على العقل هذه الموجودات ، وتتقبل النفس الكلية فضائل العقل لتفضيلها على الأنفس الجزئية، وفيض النفس الكلية على الأنفس الجزئية يكون دفعة واحدة ، وفى حالة بدل وعطاء لها في دائم الأوقات ، لكن الأنفس الجزئية لا تطيق قبولها نظراً لأنها تكون غريقة في بحر الهيولى والشهوات الجسمانية، فإدا استيقظت من غفلتها أخذت ترتقي في المعارف حتى تلحق بالنفس الكلية [3] .

وانطلاقاً من هذه النظرة يمكن القول بأن مصدر المعرفة عند إخوان الصفاء هو الله سبحانه وتعالى ، وهذا النوع من المعرفة عندهم هو أرقى وأرفع أنواع المعرفة فهي معرفة تتلقاها النفس دون اكتساب وتعلم ، فهو سبحانه يؤيد العقل ، وهو في موضع التعلم حتى إذا أكمل المعرفة الطبيعية على أكمل وجه،ووجه نفسه نحو المعرفة، اللدينية فقد تأتيه منحة من الله. ومما يؤيد هذا الاتجاه في المعرفة ما ذكروه أيضاً من

1- الرسائل ج3ص273

2- الرسائل ج3 ص 232

3. الرسائل ج3 ص 234

(أن الله سبحانه هو المبدع لكل شيء ، فقد خلق الصناع وألهمهم الصنائع المختلفة والحكم والعلوم والمعارف)[1] و لكنهم ينبهوا إلى إن هذا النوع من المعرفة غير متاح لكل الأنفس الجزئية (وهم بنو الإنسان) ولكنها معرفة مقصورة على الأنبياء لأنهم بنفوسهم الذكية يقبلون العلم الذى ألقاه الله سبحانه إلى الملائكة الروحانيين ، ويثبت الأنبياء هذا العلم فيمن دونهم من الناس ليخرجوهم من الجهل إلى نور العلم ، ذلك أن العقل وحده لا يكفى لهدايتهم ، بل لا بد من وحى يتمم ما يهتدي إليه العقل ، ويستطرد إخوان الصفاء بالقول(بأن الأنسان العادي أيضا إذا اجتهد وعرف حقائق المحسوسات وبحث في الأمور المعقولة واهتدى بجهده إلى خفيات الأمور وسعى إلى كمال نفسه بالعلوم والمعارف ،

وتخلق بالأخلاق الجميلة واكتساب الفضائل المحمودة ، فإن نفسه عند ذلك تكون متهئية لقبول إلهام الملائكة ، وكلما زاد في المعارف استبصاراً صارت نفسه لقبول الهام الملائكة أسهل .....وإنما يمنعها من الصعود إلى السماء نوازع طبيعة الجسد مادامت تتعلق به) [2].

فالقوة المفكرة بناء على هذا حين تقوى يتصل بها الوحي بحسب نوعها ، فيمكنها أن تستخرج بعلمها آراء وتستنبط بذهنها مذاهب ، فقبول الوحي وهو من عمل النفس في طاقة كل إنسان ولكن على درجات متفاوتة فإذا اجتهد في رياضة نفسه بالعلوم الحكمية والرياضيات الفلسفية سمي حكيماً ، والحكماء عند الإخوان أيضاً يمكنهم الاتصال بالملائكة .

1- الرسائل ج3 ،ص234.

2- الرسائل ج4 ،ص120

2. الحواس كوسيلة من وسائل المعرفة :.

يمكن تقسيم وسائل المعرفة الحسية عند إخوان الصفاء إلى قسمين :

أدوات جسمانية ظاهرة أو جسدانية . وقوى روحانية باطنة.

أولاً : الأدوات الجسمانية الظاهرة (الحواس الخمسة)

(إن لكل أداة من هذه الأدوات قوى روحانية نفسانية يختص كل منها بعضو من الأعضاء وتسمى القوى الحساسة) [1]

فالقوة الباصرة ،على سبيل المثال مجراها العينين وهى مستبطنة الحدقتين فى الرطوبة الجلدية ، والقوة السامعة مجراها في الأذنين وهى مستبطنة الصماخين مما يلي البطن المؤخر من الدماغ وهكذا في بقية الحواس الخمسة [2] ، وكل حاسة من هذه

الحواس لكي تدرك محسوساتها لا بد لها من توفر شروط معينة فإذا فقدت إحداها أو نقصت عن المقدار المحدد لها أو زادت عليها حال ذلك دون إدراك محسوساتها ، فالعين مثلاً تحتاج إلى درجة معينة من الضوء كي تبصر ، فإذا قل هذا الضوء أو زاد على هذه العين لا يكون الإبصار ،[3] ويتفق إخوان الصفاء مع أفلوطين في إن كل إحساس على حده لا يمكن أن يفسر بالانطباع الجسمي ، كما لا يمكن أن ينسب الإحساس إلى النفس وحدها ، فلو تركت النفس وحدها لما أدركت أي شيء إدراكا حسياً ، ويرى أفلوطين أنه لا بد في الإدراك الحسي من شروط ثلاثة هي:- الموضوع الذي يدرك ، والنفس والعضو البدنى الذي هو واسطة الإدراك [4] ويستخدم الإنسان الحواس لطلب المعرفة من أول أيام الصبا ويشترك الناس كلهم فيها ، وتشاركهم الحيوانات [5] ، وعلى هذا تكون المعرفة الحسية أدنى أنواع المعارف ، ولكنها أساسية وترتكز عليها جميع المعارف الأخرى .

1- الرسائل ج2 ص402
2- نفس المرجع والصفحة
3- الرسائل ج3 ص409
4. فؤاد معصوم إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم مرجع سابق ص195
5. الرسائل ج2 ص395

ثانياً : قوى المعرفة الحسية الروحانية الباطنية

يرى إخوان الصفاء أن للنفس الإنسانية قوى أخرى باطنية وظيفتها إدراك المحسوسات بطريقة مختلفة عن تلك الطريقة التي عرفناها عن الأدوات الحساسة الظاهرة ويطلق عليها إخوان الصفاء بالروحانية وهى[1] :

1- القوة المتخيلة 2- القوة المفكرة 3- القوة الحافظة
4- القوة الصانعة 5- القوة الناطقة .

وإن لكل أداة من هذه الأدوات وظيفتها الخاصة بادراك جنس المحسوسات لا تتعداه ، فالعين تبصر فقط ، كما لا تستطيع القوة الناطقة إدراك الأصوات على سبيل المثال ،وهكذا مع بقية الأدوات الحسية ، أما القوى الروحانية الباطنية فإنها تتعاون في إدراكها لأشكال المحسوسات ورسومها . فالقوة المتخيلة مثلاً إذا تناولت رسوم المحسوسات كلها

وقبلتها في ذاتها ، (كما يقبل الشمع نقش الخاتم)، فإنها في نفس الوقت تسلمها إلى القوة المفكرة ، فإن غابت المحسوسات عن مشاهد هذه الحواس لها ، بقيت تلك الرسوم مصورة صورة روحانية في ذاتها ، كما يبقى نقش الخاتم في الشمع المختوم مصوراً بصوره روحانية مجرده عن هيولاها أو مادتها [2] (ثم إن من شأن القوة المفكرة أن تنظر إلى ذاتها وتراها معاينة وتتروى فيها وتميزها ، وتبحث عن خواصها ومنافعها ومضارها ثم تؤديها إلى القوة الحافظة لتحفظها إلى وقت التذكار وهكذا إلى بقية القوى الأخرى) [3] .

ومهما يكن من أمر هذه القوى الباطنية ، فإن إخوان الصفاء يقررون دائماً أن الحواس الخمسة هي الأساس الأول في المعرفة ، ذلك أن الحواس تدرك أشكال المحسوسات من الخارج ولا تستطيع أن تدركها من حيث هي بالذات أما القوة المتخيلة مثلاً فهي تتخيلها وتتصورها في ذاتها ، أي : مجردة من المادة ، ومع هذا فإن القوة المتخيلة لا تستطيع أن تتخيل شيئاً لم تنقله إليها حاسة من الحواس .

---

1. الرسائل ج2 ص414

2 . الرسائل ج2 ص414

3- الرسائل ج2 ص414. يمكن الإطلاع أكثر حول هذا الموضوع في الرسالة العاشرة من الجسمانيات الطبيعيات في الحاس والمحسوس . ص396 .

3 . وسائل المعرفة العقلية :-

ومع تعود الإنسان على استخدام حواسة الخمس في المعرفة إلا أن هذه المعرفة المعتمدة عليها تصلح لمرحلة معينة من مراحل العمر ويطلقون عليها (سن الصبا أو ما قبل الخامسة عشرة) ولما كانت الحواس لا تكفي لإمداد الإنسان بالمعرفة الكافية فقد قال إخوان الصفاء بوسائل أخرى عقلية لتكتمل للإنسان وسائل المعرفة الحقة ، وكان معتمدهم في هذا على منطق أرسطو ، حيث اتجهوا إليه ينهلون منه ، ويتخذونه آلة تعصم الفكر من الزلل على حد رأيهم فيه ، [1] ومن وسائلة :.

1 . الاستقراء والقياس

يتجه الإنسان إلي تأمل ما حوله، ويعرف ويميز ما بين الأشخاص والأشياء ، وقياساً علي أحواله وأموره وما حوله من الناس ، يظن أن للناس كلهم مثل ما له من أمور مختلفة ، وفى فترة الصبا بالذات يكتسب الصبي أكثر معلوماته عن طريق القياس [2] غير

أن القياس في هذه الفترة كثيراً ما يكون عرضة للخطأ ، فإذا وصل الصبي إلي سن البلوغ وعقل وتفحص الأمور المحسوسة ، واعتبر بما حوله وعرف بعد ذلك ما توهمه في أيام الصبا ، [3] لكن الخطأ في القياس لا يقتصر على الصبيان فقط ، وإنما يقع فيه العقلاء أيضاً وهذا يؤدي بهم إلى الوقوع في سلسلة من الأخطاء ،إذ نتائج القياس تصبح مقدمات لنوع أخر من المعرفة ، ولهذا وجب التحرز من الوقوع في الخطاء فيه[4] ، وتفسير ذلك إن نتائج القياس المبنية على ما تأتي به المحسوسات يؤدي إلى وجود ما يطلق عليه إخوان الصفاء (ما في أوائل العقول) [5] والذي في أوائل العقول هذا ناتج عن تعميم الإنسان لحكمه على أشياء لم يراها قياساً على رؤيته لأشياء رآها حتى لو لم يكن حصر كل هذه الأشياء المتشابهة [6] .

---

1 . اتجه إخوان الصفاء إلى تعليم منطق أرسطو ، ووضعوا فيه الرسائل المختلفة كما سيأتي تفصيله .

2 . الرسائل ج1 ص432

3 . الرسائل ج1 ص433

4 . الرسائل ج1 ص447

5 . الرسائل ج1 ص438 .ج3 ص424

6- الرسائل ج1 ص 439.

وإن ما في أوائل العقول شيئان : هويات الأشياء وماهيتها ، والهويات هو ما تستطيع النفس إدراكة بواسطة الحواس ، أما الماهيات فهي صور الأشياء التي تنتزعها النفس من هيولاها فتحصل بطريق الفكر والروية ، ولا تسمى النفس عاقلة إلا أذا حصلت هويات المحسوسات فيها بطريق الحواس ، وماهياتها بطريق الفكر والتأمل [1] ،ويرفض إخوان الصفاء القول بأن المعرفة فطرية في النفس وأنها نسيتها عندا اتصالها بالجسد ، ويفسرون ما قاله أفلاطون في المعرفة فيقولون :(بأن إفلاطون أراد من قوله بأن العلم تذكر ، والجهل نسيان ، هو إن النفس علامة بالقوة وإنها في حاجة إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل ، ومن هنا سمي العلم تذكراً . فالمعرفة ليست تذكراً لما نسيته النفس إذ أن نفس الطفل كصحيفة بيضاء)[2] وهذا لا يتعارض في نظرهم مع ما ذهبوا إليه من أن المعرفة والعلم موجودة في النفس بالقوة[3] وذلك لان المعرفة الموجودة في النفس بالقوة هي آثار المحسوسات المنتزعة من الهيولى ، ولولا الحواس لما كان هناك ما في أوائل العقول

، وقد اعتبروا ما في أوائل العقول هذا طبيعي غريزي ويختلف عن العلم التعليمي المكتسب مثل الرياضيات والآداب وما يأتي به الأنبياء ، [4] وعلى هذا فالمعرفة الغريزية أو العقل الغريزي كما يطلقون عليه لا يعنى حقائق قائمة في العقل قبل التأمل ، ولكنهم يقصدون بها النشاط العقلي الناتج عما يأتي به الحس فيحتفظ العقل به حتى يصبح وكأنه شيء طبيعي في النفس ، فليست هناك معرفة فطرية يولد بها الإنسان ، أو أن هذه المعرفة قبلية ما يلبث الإنسان أن يتذكرها ، وإنما هي ناتجة عما تنقله الحواس إلى النفس ، والقوة المفكرة احد قواها . وعليه فإن كل إنسان قادر على أن يتعلم ، وإن الحواس هي بداية المعرفة غير إن المعرفة عن طريق الحواس هي المعرفة التي تميز عامة الناس ، ويعتمد عليها الصبيان في سن الصبا بالإضافة إلى الوسيلة العقلية الأخرى المعروفة بالقياس .

1- الرسائل ج1ص439

2- الرسائل ج1ص424

3- الرسائل ج1ص320

4- الرسائل ج1ص350

2 . العقل :.

جاء في الرسائل إن العقل اسم مشترك يقال على معنيين . الأول هو (ما يشير به الفلاسفة إلى أنه أول موجود اخترعه الباري ، وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلها إحاطة روحانية ترسم فيه جميع الموجودات بصورة منتظمة كما يكون في نفس الصانع صور المصنوعات قبل أن يخرجها ويضعها فى الهيولى) [1] وهذا المعنى للعقل هو ما يعرف عند إخوان الصفاء بالعقل الفعال ، وهو العقل الذي أبدعه الله بلا واسطة وصور فيه جميع الأشياء بالقوة والفعل .

والمعنى الأخر للعقل هو (ما يشير به جمهور الناس إلى أنه قوة من قوى النفس الإنسانية التي فعلها التفكير والروية والنطق والتميز والصنائع وما شاكلها) [2] ويعتبره إخوان الصفاء الوسيلة العقلية الثانية بعد القياس ، وهو أيضاً معتمد علي ما تأتي به الحواس ،ولا يصل الإنسان إلي استخدامه في اكتساب معارفه إلا بعد سن الخامسة عشر حين ترد

عليه القوة العقلية المميزة لمعاني المحسوسات ،[3] والعقلاء عند إخوان الصفاء يستخدمون القياس كوسيلة للمعرفة ،ويفرقون بين استخدام الصبيان له قبل البلوغ ، وبين استخدام العقلاء له للوصول للمعرفة ،فالصبيان في قياساتهم يعتمدون علي ما حولهم وما يرتبط بأحوالهم النفسية ويتخذون منه قوانين قياساتهم ، أما العقلاء فإنهم يجعلون قوانين قياساتهم ما عرفوه وجربوه من الأمور ويقيسون عليها ما لم يشاهدوه ولا جربوه ، أي أنهم يجعلون نتائج تجاربهم فيما يمر عليهم من الأمور الجزئية مقدمات للحكم بها على أمور كلية غائبة[4] ، والمعلومات القياسية التي يأتي بها القياس أكثر عددا من المعلومات الموجودة في أوائل العقول ، ذلك أن القياس وما يأتي به من نتائج يؤدي إلى زيادة معلومات الإنسان ومعارفه العقلية ، والدليل على هذا عند إخوان الصفاء : إن أقليدس في صدر كل مقالة من مقالاته كان يذكر عشرة من المعلومات القياسية ثم ما يلبث أن يستخرج من نتائجها مائتي مسألة برهانية .

---

1 . الرسائل ج1 ص232 وج3 ص232

2 . الرسائل ج3 ص234

3 .الرسائل ج3 ص232

وهكذا حكم أكثر كتب الفلسفة [1] والعقلاء إنما وضعوا القياسات العقلية في نظر إخوان الصفاء كي يستنبطوا بما لديهم من المعلومات والأمور المجهولة التي يختلفون فيها حين يستخدمون لمعرفتها الحذر والتخمين ،فكأن القياس هنا آلة يستخدمها العقل كي لا يقع في الخطأ، والقياس العقلي يختلف في استخدامه ونتائجه من إنسان إلي أخر تبعاً لمراتب العقلاء في درجات عقولهم المكتسبة أو بحسب اختلاف طريقة استعمالهم للقياس ، إذ هناك من يستخدم في بحثه من دقائق الأمور القياس الجدلي ، ومنهم من يستعمل القياس الخطابي أو البرهان الهندسي ، أو المنطق العددي مما يؤدي إلي اختلاف في النتائج ومن ثم تتفاوت وتختلف أحكام العقول نتيجة لهذا اختلافاً كبيراً [2] .

ثالثاً . البرهان أو (الاستدلال)

ينفرد بهذا الطريق لاكتساب المعرفة العقلية قوم من العقلاء دون غيرهم ، وهو طريق يحتاج إلي التدريب والخبرة والمران في دراسة الأمور العقلية كالرياضيات المنطقية [3]، أما

متي يلجا الإنسان لاستخدام هذه الوسيلة في المعرفة فلم يحدد إخوان الصفاء فترة زمنية معينة من العمر ، وإن تحدثوا عن مكانته في السُّلم المعرفي ومكانة من يعتمدون عليه ، فمن المقرر عندهم أن البداية في المعرفة تكون بتأمل المحسوس فيؤدي إلى وجود ما في أوائل العقول ، ومنها تتخذ الأصول والمقدمات للقياس ، ومنها يكون استخراج معلومات أخرى ليست بمحسوسات ولا معلومات بأوائل العقول بل هي مكتسبة بالبرهان ثم تصبح هذه النتائج مقدمات لقياسات أخرى فتستخرج معلومات أدق مما يليها وهكذا . (4)

ومن هنا يقرر إخوان الصفاء أن السبب الذي من أجله وضع الحكماء القياس البرهاني ، هو الوصول إلى معرفة الأشياء التي لا يمكن معرفتها إلا بالقياس ، وهي الأمور المجهولة التي لا تعرف بطريق الحواس ، ولا بما هو موجود في أوائل العقول فيكون استعمال الأستدلال هو الوسيلة إلى ذلك .

---

1 الرسائل ج1 ص436
2 الرسائل ج3 ص476
3 الرسائل ج1 ص432
4 الرسائل ج3 ص450

وفى موضوع آخر من الرسائل نجدهم يتجهون في اكتساب المعرفة إلى القرآن الكريم يتبعون خطاه في الحديث عن منهج الوصول للمعرفة فيقررون أن هناك طرق ثلاثة وهى (1) :-

1- الفكر والتأمل .
2- السمع .
3- النظر .

فبالفكر والتأمل تدرك النفس الموجودات والمعقولات ، ومن هذه الوسيلة أخذ الأنبياء عليهم السلام الوحي من الملائكة ، وعن طريق السمع تقبل النفس معاني اللغات وما تدل عليه الأصوات من الأخبار الغائبة .

أما النظر ففيه تشاهد النفوس الموجودات الحاضرة ، وقد نبهنا الله سبحانه وتعالى إلى هذه الطرق بقوله تعالى: ((قل هو الذي أنشأكم و جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون)) (2)، وذم سبحانه من لا يستفيد منها ولا يستخدمها بقوله تعالى

.: ((ولقد ذرانا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ولهم أعين لا يبصرون بها أولئك كالإنعام بل هم أضل))[3] .

ونجدهم في موضوع آخر من الرسائل ينظرون إلى المعلومات والطريق إلى معرفتها تبعاً لزمانها أي الماضي ، والحاضر ، والمستقبل ، ولكل زمان منها طريق خاص ، فهناك (السماع والأخبار لما كان ومضى ، والأخر هو الإحساس لما هو حاضر موجود والثالث الاستدلال على ما هو كائن في المستقبل ، وهذا الطريق الثالث ألطف الطرقات وأدقها ، وهو ينقسم إلى أنواع ، منها الاستدلال بالنجوم ، ومنها بالزجر والفال والكهانة ، ومنها بالفكر والرؤية والاعتبار ... ومنها بالخواطر والوحي والإلهام) [4] وهذه العلوم تحتاج إلى جهد واجتهاد من الإنسان لتعلمها .

---

1. الرسائل ج3 ص232
2 . الملك الآية 23
3 . الأعراف الآية 179
4 . الرسائل ج1 ص154.153

والقياس أحد طرق العلم بالمستقبل لذلك يقرر الإخوان إن معظم معلومات الإنسان آتية من خلاله ، ولذا فقد كانت قواعده من العلوم الأساسية التي يتعلمها الإنسان ، ليحترز من الكذب في كلامه وأقاويله ، ومن الخطأ في معلوماته ، وهذا لا يتأتى إلا بتعلم المنطق الفلسفي وهو موضوع الفصول القادمة من البحث .

الفصل الثالث

(المنطق اللفظي)

المبحث الأول :

نبذة تاريخية .

المبحث الثاني :

المنطق (تعريف الكلمة وتعريف العلم)

المبحث الثالث :

الألفاظ الكلية الخمسة .

نبذة تاريخية

لوحظ أن إخوان الصفاء في تناولهم للموضوعات التي احتوتها رسائلهم كانوا متأثرين بمن سبقهم في الفكر اليوناني ، وخاصة في مسألة المنطق ، لذلك فالوقوف على أصولهم الفكرية يبين لنا بوضوح مدى تأثرهم ، أو أنهم قاموا بالتجديد في هذه المواضيع ، ومدى صبغتهم لها الصبغة الإسلامية وسنبدأ دراستنا هذه من الأصول التاريخية للمنطق ، وسنشير إلى النشاط الفكري الذي ساد العالم الإسلامي مند أن دخل الإسلام منطقة الحضارات القديمة عن طريق حركة النقل .

1. الأصول التاريخية للمنطق :ـ

يقول رينان([1]) (إن سقراط أعطى العالم الفلسفة ، وإن أر سطو أعطاه العلم . لقد كانت الفلسفة موجودة قبل سقراط ، وكان العلم موجوداً قبل أر سطو، وتقدمت الفلسفة والعلم تقدما كبيراً بعد سقراط وأر سطو، ولكن هذا التقدم جميعا كان مبنياً علي الأسس التي وضعها هذان الفيلسوفان ، لقد كان العلم قبل أر سطو جنينا،وولد بمجيئه) ([2]).

هذا النص يشير إلى إن أرسطو هو الواضع الحقيقي لعلم المنطق ، وبالرغم من ذلك لا يمنع وجود منطق قبل أرسطو ، و يمكننا أن نرجع بأصول هذا العلم إلي كثير من الفلاسفة السابقين عليه ، لأن المنطق مثله مثل أي علم أخر لم يولد كاملاً ناضجاً بل هو مثل سائر مشكلات الفلسفة القديمة خضع لعامل التطور الفكري والحضاري ، وهذا ما يؤكده أرسطو نفسه بقوله (إن التقدم العلمي يُبنى على أساس العلم السابق ، وأن العلم أو الفن يوضعان شيئاً فشيئا فيظهر الجديد على أساس القديم) ([3])

1رينان أر نست، مؤرخ وفيلسوف فرنسي عاني أزمة أيمان أدت به إلي الارتداد عن عقيدتة الكاثوليكية، تميزت بحوثه بالنزعة العقلانية وبالإيمان بالعلم، زار لبنان في مهمة اثارية عام (1860) تم عرج علي فلسطين عام (1861) بحثا عن مادة أصلية لكتابه الأشهر (حياة يسوع عام 1863) انظر معجم إعلام المورد. موسوعة تراجم أشهر أعلام العرب والأجانب القدماء والمحدثين . تأليف منير البعلبكي . دار العلم للملايين . بيروت . الطبعة الأولى 1992 ص217

2 . ولد ديورنت . قصة الفلسفة، . ترجمة فتح الله للمشعشع . مكتبة المعارف ،بيروت ،الطبعة الرابعة ص82

3 . إبراهيم محمد صقر ، دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام ،مكتبة أم القرى الجديدة ، الفيوم ،الجزء الاول1994 ص23.

فلقد كان اليونان والهنود القدامى أول من أسس نظريات منطقية ، وإذا كان منطق أرسطو قد تبنتة أوروبا الغربية والشرقية ، والشرق الأوسط فيما بعد ، فإن المنطق الهندي قد انتشر في الصين واليابان والتبت ومنغوليا وسيلان وإندونيسيا ، [1] وكانت لدى هؤلاء تصورات منطقية تعد مقدمة لأرسطو لكي يصل بهذا المنطق إلى صورته التي نقول فيها بأن أرسطو هو الواضع الحقيقي للمنطق في صورته النهائية فمن الفلاسفة اليونان الذين ظهر عندهم المنطق قديما بارمنيدس [2] (حولي 530 ،440 ق.م) كان أول من قدم الصياغة الميتافيزيقية لقانون الهوية المنطقي (الوجود موجود، وآلا موجود ليس موجوداً) [3]وكذلك زينون الايلي (495،،430 ق.م)[4] والذي دافع عن فلسفة أستاذه بمنهجه الجدلي القائم علي مبدأ عدم التناقض فلقد جاء ليكمل الطريق المنطقي الذي بدأه بارمنيدس ليمهد بذلك إلي فتح الطريق أمام السفسطائيين لمنطقهم الجدلي والذي تكمن مساهمتهم في تطويرهم لفن المناقشة والجدل وإقامة الحجة على الدعاوى التي يدعونها[5] ألا أنهم كانوا يلجئون في ذلك إلي حيل لغوية متقنة وحجج تبدو مقنعة أكثر من اللجوء إلي إقامة البرهان علي صحة دعواهم.

فالسفسطائي بماله من موهبة في الجدل ، وما أوتى من قدرة لفظية بارعة على صحة دعواه يستميل المستمعين إلي حججه بما يبدو عليها من قوة وإقناع ظاهري.

وسقراط (469، 399) [6] ، كان بارعاً في هذا الفن هو الأخر إلا أنه لم يقبل ما يسلم به الناس بل أراد أن يبحث عن الأسس التي يقوم عليها تسليمنا برأي أو نتيجة معينة

---

1 . كسندر ماكوفلكسي . تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين . إبراهيم فتحي . دار الفارابي بيروت لبنان . الطبعة الأولي 1987 ص14.

2 . ولد في إيليا ويقال انه تتلمذا لاكسافوفان ومن المحقق أنه ثاثر به فآمن بوجود وضع كتابه(في الطبيعة) شعرا فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة . ينظر يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص28

3. المرجع السابق ص.29

4. زينون الايلي فيلسوف يوناني من مواليد أيليا وهي مدينة في الجزء الجنوبي من إيطاليا كان تلميذاً وصديقاً لبارمنيدس مؤسس الفلسفة الايلية،ينظر ،معجم أعلان المورد ،مرجع سابق ص227.

5- محمد مهران، مدخل إلي المنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1986 ص.

6 . سقراط فيلسوف يوناني معروف

ومن هنا بحث في التعريف بغرض الوقوف علي ماهية الشيء المعرف ، [1] والتعريف كما يقول أرسطو: (هو أمكانية تحديد الموضوع أو العبارة بالقول إن كل تعريف جيد يتألف من جزئيين ، ويقف علي قدمين ثابتين) [2] فهو أولاً يعين الموضوع الذي يتناوله السؤال إلي طبقة أو جماعة تشترك معه في مميزاتها العامة ،لذلك يكون الإنسان أولا وقبل كل شيء حيوانا ،وثانيا فهو يشير إلي شيء مختلف ، فيه من جميع الأعضاء الأخريين في طبقته ليصبح الإنسان بذلك حيواناً عاقلاً يتميز بالعقل عن سائر الحيوانات ، لذلك كان من الطبيعي كما قال أرسطو:(أن يحرص سقراط علي بلوغ الماهية ، لأنه كان ينشد وضع الأفكار علي صورة قياسية، والماهية هي نقطة البداية في الاقيسة) [3].

إذن هناك أمران يمكن أن ننسبهما تماماً ،إلي سقراط هما الحجج الاستقرائية والتعريف الكلي ، وكلا الأمرين يتصلان بنقطة الانطلاق في هذا العلم (أي علم المنطق).

والحق إن هذه الأصول لم تكن مقصودة لكي تكون علما مستقلا بذاته ، إلا أنها تعد مقدمة ضرورية لأرسطو ولذلك يحق لنا القول أن أرسطو هو أول من وضع المنطق كعلم مستقل له قوانينه ومبادئه ، وقد عبر عن هذا بتراندرسل بقوله : (كان أرسطو عظيم التأثير جداً في ميادين كثيرة مختلفة لكنه كان أعظم تأثيراً في ميدان المنطق منه في أي ميدان أخر ، فقد كان أرسطو صاحب الكلمة العليا في المنطق وظل محتفظاً بها طوال العصور الوسطى كلها ولم يفقد تلك المكانة ، فلا يزال دارسوا الفلسفة المتمسكون بالقديم يرفضون حتى اليوم في إصرار عنيد أن ينظروا في كشوف المنطق الحديث) [4] فأرسطوا بذلك هو الفيلسوف اليوناني الذي وضع الأسس الثابتة للمنطق والتي اعتمد عليها الكثير من دارسي المنطق فيما بعد .

1- المرجع السابق . ص 8.

2- قصة الفلسفة ،مرجع سابق . ص.79

3 . نفس المرجع ص 80

4 . بتراندرسل . تاريخ الفلسفة الغربية . ترجمة زكي نجيب محمود واحمد أمين . لجنة التأليف والترجمة القاهرة 1957 ص312.

2 . النشاط الفكري الإسلامي الذي ساد العالم الإسلامي مند أن دخل الإسلام منطقة الحضارات القديمة .

إن البحث في هدا الموضوع يتطلب الوقوف على النقاط التالية :

أ . التعريف بحركة الترجمة وأثرها على الفكر الإسلامي ، ودورها في نقل تراث اليونان مع التركيز على أعمال أرسطو الفلسفية وشروحها اليونانية والإشارة إلى بعض رجال الفلسفة الإسلامية المتتلمذين والمتأثرين برجال الترجمة .

إن نقل التراث اليوناني إلى العرب جرى أساساً على أيدي المسيحيين السريان لاسيما النساطرة منهم حيث كان العرب المسلمون لا يعرفون اللغات الأجنبية فقام هؤلاء السريان واليهود الدين كانوا يعرفون اللغة اليونانية أو يعرفون اللغة السريانية ينقلون منها إلى اللغة العربية تلك الكتب التي كان قد سبق نقلها من اليونانية إلى السريانية ، لقد بدأت الترجمة من قبل أفراد لم يجدوا التشجيع والعون ورغم هدا استمروا ، فقد روى صاعد الأندلسي(426هـ) [1] ونقل عنه غيره من المؤرخين أن أبن المقفع [2] كاتب الخليفة أبو جعفر المنصور (158هـ .775م) والذي يعتبر من الذين أولوا إهتمامهم بالترجمة والتشجيع لهؤلاء المترجمين ، وكان أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاثة وهي المقولات (قاطيغورياس) والعبارة (بري ارمنياس) والتحليلات (انالوطيقا) بل نقل المدخل (اساغوجي) الذي صنفه فرفويوس الصوري [3].

---

1 . صاعد الأندلسي هو أبو القاسم صاعد بن احمد ... بن صاعد الأندلسي الطليطلي كان بارعا في علم الفلك وقد اشتهر بكتاب صغير موجز اسمه طبقات الأمم . انظر : عمر فروخ . تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون . مرجع سابق ص589

2- هو أبو عمر عبدا لله بن المقفع ، ولد بقرية جنوب فارس ، كان مجوسيا ثم اسلم ، ولم يعمر طويلا بعد إسلامه جمع بين ثقافتين الفارسية والعربية ، لم يقتصر دوره على الترجمة فقط بل ألف العديد من الكتب التي تضمنت العديد من الآراء الأخلاقية والسياسية تركها لنا على هيئة نصائح . راجع كتاب الأدب الصغير والأدب الكبير لابن المقفع نقلا عن دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام – مرجع سابق ص .24

3 – صاعد الأندلسي – طبقات الأمم – تحقيق الأب لورسي شيخوا اليسوعي – المطبعة الكاتولوكية . بيروت 1912 ص 66.

ثم أشتغلت بالنقل أسر معينة منهم (ماسرجويه) و(آل بختيشوع) و (آل ماسوية) و (آل حنين النصاري) ثم (آل قرة الصابئة) [1] ومع تقدم الزمن اتسعت دائرة الترجمة وأصبحت تحترفها أسر تتناقل هذه الحرفة ، ومما يؤكد تشجيع الدولة لمثل هذا العمل توج بتأسيس المأمون (ت170هـ 218م) دار الحكمة المشهورة في بغداد ، كما يذكر أبن النديم شيئا عن حركة الترجمة في بدايتها ويقول : (كان خالد بن يزيد بن معاوية أمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي ، وهذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة) [2] .

و من الجدير بالذكر أن الترجمة لم تنحصر في ميدان العلوم اليونانية ، بل شملت أيضا بعض تراث فارس إضافة لما لدى السريان من فكر تأثر هو نفسه بالفكر اليوناني

ولكن ما يهمنا هنا هو ما ترجم في ميدان المنطق من اليونانية عن طريق السريانية . وسنُضمن ذلك في الحديث عن رجال الفكر العربي والإسلامي المترجمين لفكر اليونان والسائرين في الطريق الذي حدده مفكروا اليونان ، وأيضاً عن رجال الفلسفة الإسلامية المتتلمذين والمتأثرين برجال الترجمة ، ومن هؤلاء :

1- سرجي الراس عيني :

وهو سرياني الأصل كانت له شهرة بين رجال الكنيسة السريانية ، عمل على ترجمة الكتب اليونانية وانقطع لها ، وقد لفتت قدراته وإسهاماته نظر المستشرقين الذين كتبوا عن ابن سينا ، ومنهم كارادوفو فقال :(وكان سرجي الراس عيني بليغا لغوياً ، وقد ترجم من اليونانية إلى السريانية كتباً في الفلسفة والطب وانتهت منه ترجمة لمقولات أرسطو وايساغوجي لفرفوريوس) [3] .

1- عمر فروخ . المنهاج الجديد في الفلسفة العربية . دار العلم للملايين 1981 ص89

2 . ابن النديم . الفهرست . مرجع سابق ص238

3 . كارادوفو . ابن سينا نقل عادل زعيتر . بيروت 1970 ص54 نقلا عن حسن بشي صالح . نظرية المقولات دراسة تحليلية لمقولات الشفاء لابن سينا . رسالة ماجستير . غير منشورة .

2- الكندي (185-252هـ)

هو (أبو يوسف يعقوب بن أسحق بن الصباح بن عمران ... بن الأشعث) ، ذكره النديم وقال عنه : بأنه فاضل دهره ، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها ويسمى فيلسوف العرب ، وله كتب عدة في علوم مختلفة ، وأهم ما كتب في المنطق كتاب رسالته في المدخل المنطقي ، وكتاب رسالة في المقولات العشرة ، وقد ذكر ابن النديم قائمة بما كتبه في جميع المجالات التي خاضها [1] .

3-احمد بن الطيب :

هو(أبو العباس احمد بن محمد بن مروان السيرخسي) ينتمي إلى الكندي عليه قرأ ومنه أخد ، ولاتصاله بالكندي ذكره .النديم في موضوعه هدا فقد كان متفننا في علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب ، حسن المعرفة ، جيد القريحة ، بيلغ اللسان مليح التصنيف والتأليف ، [2] ومن الكتب التي صنفها في مجال المنطق (مختصر كتاب قاطيغورياس) وكتاب مختصر (بارمنياس) وكتاب (انالوطيقا الأولى) وقد أورد النديم في المقالة السابعة عن أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين وأسماء كتبهم ، أورد قائمه بأسماء النقلة من الفارسي إلى العربي ، إلى جانب هؤلاء الدين ذكرناهم حيث تظم القائمة : (قويري) ويكن أبا إسحق وهو ممن أخذ عنه علم المنطق ، وعليه قرأ أبو بشر بن متى ، وتظم القائمة أيضاً (ابن كرنيب) و (الفارابي) وهو من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة حتى سمي بالمعلم الثاني ، وكذلك (أبو يحيى المروزي) و (يحيى بن عدي) وكان مشهوراً في المنطق و بصفة خاصة في الجدليات وله جهود جبارة في الترجمة ، ويذكر أيضاً أبو سليمان السجستاني ، وابن زرعة وابن الخمار) [3] وتذكر كتب الترجمات العربية كتبا يونانية تتعلق بالمنطق دون ذكر ترجمات لها ، ولايمكن الجزم فيما إذا كانت هذه الكتب ترجمت أم لا ، كما لا نستطيع الجزم فيما إدا كان العرب قد عرفوا ما تحتويه بطريق المعرفة الشفوية أم لا ؟ ولكن لتكتمل صورة التراث اليوناني في ذهن القاري رأينا أن نذكرها .

1- النديم . الفهرست . مرجع سابق ص414

2 – المرجع نفسه ص421

3 –المرجع نفسه ص422 وما بعده

ب . المنهج الذي اتخذته حركة الترجمة :

يرى كل من تناول هذا الموضوع بأن هناك طريقتان في الترجمة أتبعتا من قبل أولئك المترجمين الذين سبق ذكرهم.

1-الطريقة اللفظية: و تعرف هذه الطريقة بالترجمة الحرفية[1] ، وفيها يقوم الناقل بأخذ النص ويتتبعه كلمة كلمة ويضع المرادف لكل كلمة في اللغة المراد الترجمة إليها ،ومما يؤخذ على هذه الطريقة أنها تضيع معنى النصوص ، وتحدث فيها تشويشاً ، خاصة عندما ينقل النص من اللغة اليونانية إلى السريانية ، ومنها إلى العربية ، مما يجعل الترجمة صعبة الفهم غير واضحة في معناها في أغلب الأحيان ، وتنسب هذه الطريقة إلى يوحنا البطريق [2] (ت200هـ) .

2- الطريقة المعنوية : وهي طريقة (حنين ابن أسحق)(ت194- 260هـ) [3] وفيها يأخذ الناقل بالمعنى العام للجملة ، ويقوم بنقلها باللغة المقابلة فيصوغها مستخدما تعبيره الخاص ،ويعاب على هذه الطريقة عدم الالتزام من جانب المترجم فيما إذا استوت الجملة المترجمة مع مقابلتها في اللغة المترجم إليها أم لم تستوِ [4] .

---

1 – عمر فروخ . تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون . مرجع سابق ص287

2- يوحنا البطريق (نحو 200هـ ... نحو 815) ترجمان كان مولي للمأمون ، اميناً على الترجمة ، حسن التأدية للمعاني ، ألكن اللسان في العربية ، وكانت الفلسفة اغلب عليه من الطب تولى ترجمة كتب أرسطو طاليس خاصة وترجم من كتب بقرط ، وجد من كتبة (السياسة في تدبير الرياسة) في مجموع حديث الخط بخزانة الرباط (94ج) .انظر : الأعلام لخير الدين الزر كلي . المجلد الثامن . مرجع سابق ص210

3 – حنين بن اسحق (194-260 هـ 810-783م) هو حنين بن اسحق العبادي ، ابوزيد ، طبيب ، مؤرخ ،مترجم كان أبوه صيدلانيا ، مناهل الحيرة (في العراق) وسافر حنين إلى البصرة فأخذ العربية عن خليل بن احمد وتمكن من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية فانتهت إليه رياسة العلم بها بين المترجمين ، لخص كثير من كتب ابقراط وجالينيوس وأوضح معانيها . نفس المرجع ص 287

4- المرجع السابق ص287

ولكن رغم عيوب الطريقتين ، إلا أن المناطقة العرب أستعانوا عليها واستطاعوا الوصول إلى معناها الذي أرادوه مؤلفها . لقد كان جهد المترجمين كبيراً ، خصوصاً أنهم اهتموا بجوانب الفلسفة كلها ، إضافة للعلوم الرياضية والميكانيكا والهندسة وغيرها.

والسؤال الذي يطرح نفسه بعد هذا العرض التاريخي لمصادر الفلسفة وهو : هل قرأ إخوان الصفاء لكل هؤلاء المفكرين ؟

لم نجد لهذا السؤال إجابة شافية أو كافية لأن إخوان الصفاء أنفسهم لم يشيروا إلى ذلك في الرسائل ، وأن كانوا يلمحون لذلك بالإشارة إلى الحكماء الأولين أو الحكماء المنطقيين ، [1] والمفكر الوحيد الذي نستطيع أن نحدد شخصيته هو أرسطو ، فقد عرف إخوان الصفاء المنطق [2] من خلاله ، ويضم فهرس الرسائل خمس كتب وضعوها في شكل رسائل وهي على الترتيب التالي :

1- الرسالة الأولى:- المدخل لفرفريرس (ايبساغوجي) ويبحث في بعض الألفاظ الكلية ، وقد وضع في أول قائمة الارجانون بوصفة مقدمة لبقية كتبه وهو الألفاظ الستة التي يستعملها الفلاسفة في المنطق ، وفي أقاويلهم ومخاطباتهم والغرض منها هو التنبية علي ما يقوم ذات الآنسان ويتممه ويعرفه البقاء الدائم ويعرفه الفرق بين الكلام المنطقي واللغوي والفلسفي[3].

2- **الرسالة الثانية:-** (قاطيغورياس) وهو البيان عن المعقولات الكليات وهي الألفاظ العشرة التي كل واحدة منها اسم لجنس من الموجودات كلها والغرض منها هو البيان بأن معاني الموجودات كلها قد اجتمعت في هذه المعقولات العشرة التي يسمى كل واحد منها جنساً من الأجناس [4].

1- الرسائل ج1 ص 424

2 - ومن الجديد ذكره أن كلمة منطق لم تكن من وضع أر سطو بل أطلقها شيشرون علي المنطق الأرسطي الذي كان يبحث في قواعد الاستدلال من الناحية الصورية البحتة. ، أما عند أر سطو فقد كان يسمي بالتحليلات (أنا لوطيقا) ولكن ناشرو كتب أرسطو وأبحاثه المنطقية فقد أطلقوا عليها اسم ((الأرجانون)) أي الآلة أو الأداة.

3- الرسائل ج1 ص24

4-- الرسائل ج 1 ص24

3-**الرسالة الثالثة:-** (باري ارميناس) أو العبارة وهي الكلام في العبارات وأداء المعاني علي حقها والإبانة عنها ، والغرض منها تعريف الأقاويل الجازمة المفردة البسيطة الحملية التي هي أقسام الصدق والكذب ، وكيف تحصل المقدمات القياسية وتركيبها من الألفاظ البسيطة المفردة ، وتقابل الإيجاب والسلب ،وتقسيم أصناف الأقاويل ،وتتناول الاسم

والكلمة والقول المطلق والقول الجازم والقضية الموجبة والسالبة وغيرها من أنواع القضايا وكل ما يحتاج إليه في مقدمات القياس [1]

4-الرسالة الرابعة:- في انالوطيقا الأولي وهي القياس والغرض منها هو بيان كمية القياس الذي تستعمله الحكماء والمتكلمون في احتجاجاتهم والدعاوى والبيانات والمناظرات في الأراء والمذاهب لمعرفة الصدق من الكذب في الأقاويل ، والخطأ من الصواب في الأراء والحق من الباطل في الأفعال ، وأي شيء يكون وكيف يكون ومتي يكون وأيها الصحيح وأيها الفاسد [2].

5- الرسالة الخامسة:- في (انالوطيقا الثانية) وهي البرهان والغرض منها هو البيان والكشف عن كيفية القياس الصحيح الذي لا خطأ فيه ولا زلل.

وهذه الرسائل استفاد منها إخوان الصفاء وغيرهم ممن اهتموا بدراسة المنطق القديم ، ولا يخلو مؤلف في المنطق من هذه الرسائل التي في حقيقتها أحتوت على أهم المواضيع التي تضمنها المنطق على مر العصور .

1- الرسائل ج1 ص 25.

2- الرسائل ج1 ص 63 .

المنطق تعريف الكلمة وتعريف العلم

تعريف الكلمة :. كلمة المنطق آتية من مادة المنطق علي صيغة (المفعل) اسم آلة فكما المنجل ، والمنخل والمصفاة وهي أسماء للوسيلة التي بها فعل القطع والنخل والتصفية فكذلك المنطق اسم للوسيلة التي يتم بها النطق [1] وكما هو معروف فقد نشأ المنطق بلاد اليونان ، ومنهم توارثه المسلمون .

إن الكلمة التي تدل علي المنطق في اليونان هي logic ، وقد اختلف الباحثون علي تحديد من هو أول من استعملها اصطلاحاً ، ولا في أي عصر من العصور، ولكن أغلب ما يذهب إليه الباحثون أنه من الممكن أن تكون من وضع شرَاح أرسطو، والكلمة اليونانية مشتقة من logos (لوجس) التي تدل على الكلام والعقل [2]

أما في العربية [3] فلا تدل كلمة المنطق في أصلها اللغوي إلاَعلى الكلام واللفظ، ولكن المترجمين في القرن الثاني حين أرادوا ترجمة اللفظ اليوناني ، رجعوا إلي الأصل الاشتقاقي ، وهو الكلام أو النطق مع عدم مراعاتهم للمعنى الحقيقي المستعمل حينئذ لهذا اللفظ من حيث أنه لم يكن يدل علي العقل أو الفكر كما هو الحال في اليونانية ، ومن هنا اضطر أهل الفلسفة إلى تبرير هذا الاستعمال بأن قارنوا بين نوعين من النطق [4] هما : النطق الظاهري والنطق الباطني و نجد هذا واضحا في اشتقاق إخوان الصفاء للمنطق ، فلقد ميزوا بين نوعين من النطق ، نطق ظاهري وأخر باطني[5]ويحمل هذا الأخير عب التعبير عن الفكر أو العقل وهو المعنى العام والشامل للمنطق في ذهن كل المشتغلين بالمنطق سواء في العالم الإسلامي أو الأوروبي .

1- محمد تقي الدين المدرسي ، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه – بيروت ، الطبعة الثانية بدون تاريخ ، ص 24

2- المرجع نفسه ،ص24 .

3- ابن منظور –لسان العرب –دار إحياء التراث العربي –بيروت لبنان 1896 ، ص 66 .

4- عبدالرحمن بدوي –المنطق الصوري –وكالة المطبوعات الكويت –الطبعة الخامسة 1981 –ص.3

5-الرسائل ج1 ص391 .

يصرح إخوان الصفاء بهذا التقسيم في قولهم (اعلم يا أخي .... أن المنطق من نطق ينطق نطقا ،والنطق فعل من أفعال النفس الإنسانية ،وهذا الفعل نوعان فكري ولفظي فالنطق اللفظي هو أمر جسماني محسوس ، والنطق الفكري أمر روحاني معقول)[1] واستنادا إلى هذا فقد قسم إخوان الصفاء المنطق إلى قسمين : منطق فكري ومنطق لفظي . فالمنطق اللفظي (إنما هو أصوات مسموعة لها هجاء وهي تظهر من اللسان الذي هو عضو من الجسد ، وتمر إلى المسامع من الأذان التي هي أعضاء من أجساد أخر ، وإن النظر في هذا المنطق والبحث عنه والكلام علي كفيته ، وما يدل عليه من المعاني يسمي علم المنطق اللغوي) [2].

إذن النطق اللفظي أمرا جسمانيا ظاهرا محسوساً وُضِعَ بين الناس ليعبِّر به كل إنسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس السائلين عنه ، والمخاطبين له وهو يتألف من الحروف التي هي علي ثلاثة أنواع : حروف فكرية ، وحروف لفظية وحروف خطية ، وهي مرتبطة ببعضها ارتباطا وثيقا ، فالحروف الخطية سمات يستدل بها علي الحروف اللفظية والحروف اللفظية سمات يستدل بها علي الحروف الفكرية، والحروف الفكرية هي الأصل، (3) ويقدم إخوان الصفاء شرحا لكلمة الأصل :(وهو كون تلك الحروف الفكرية صوره موجودة في أفكار النفوس بصورة في الذهن قبل إخراج معانيها بالألفاظ ثم بالنقوش التي تخط بالأقلام في وجوه الألواح التي يسميها إخوان الصفاء بالحروف الخطية)(4).

وإذا ما أردنا أن نقابل بين اشتقاق إخوان الصفاء للمنطق ، وبين ما يذهب إليه أحد المناطقة العرب السابقين لإخوان الصفاء نجد الفارابي . وهو المعلم الثاني يذهب . إلي مثل هذا الاشتقاق للمنطق فهو يذكر لنا ثلاثة معان تقال على النطق أولها: القول الخارج بالصوت ، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عما في الضمير ، والثاني القول المركوز في النفس وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ ، والثالث المضاف.

1- الرسائل ج1ص391

2- نفس المرجع والصفحة

3- الرسائل ج1ص313

4- الرسائل ج1 ص393

الجامع للمعنيين الأوليين ، وهو القوة النفسانية المتطورة في الإنسان ، والتي بها يحصل للإنسان المعقولات والعلوم والصنائع ، وتوجد لكل إنسان حتى الأطفال ، لكنها نزوة لم تبلغ بعد إلي أن تفعل فعلها ، كقوة رجل الطفل على المشيء (1) .

تعريف العلم :

يستحسن أن نعرض لتعريفات بعض المناطقة العرب للمنطق إلى جانب ما ذكره إخوان الصفاء ، حتى نتعرف على أسلوب عرض المنطق الصوري في العالم الإسلامي.

وقبل هدا يجب التنبيه إلى أن المناطقة العرب ، ومعهم إخوان الصفاء ، ومع إتباعهم للفهم الأرسطي لطبيعة المنطق إلا أنهم لم يكونوا على اقتناع تام بصحة هذا الفهم ، ويظهر هذا واضحاً في ترددهم في اعتبار المنطق مجرد آلة للعلوم ، أو مجرد مدخل لها ،مما أحدث نوعا من الاضطراب في مفهومهم للمنطق وللفلسفة عموما . وقد كانوا على

وعي بهذا التردد وذلك الاضطراب ، ولعل التعريفات التي يقدمها المناطقة العرب للمنطق خير شاهد ودليل على مثل هدا التردد ، فمن بين هذه التعريفات تعريف إخوان الصفاء أنفسهم للمنطق فيقولون : (المنطق ميزان الفلسفة ، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف)(2) ويشرح إخوان الصفاء هذا بقولهم (أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة من اشرف الموازين ، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات ، [3] فبه يقيم الإنسان البرهان على نفسه ، وعلى اعتقاداته ، ويحفظ أقاويله من التناقض.

كما نفهم من تعريف الفارابي للمنطق أنه مجرد فن أو صناعة يجب إتقانها حتى لا يقع الخطاء في المعقولات ، وهو بذلك مجرد مدخل للعلوم العقلية فيقول الفارابي :

1- الفارابي . إحصاء العلوم . تحقيق عثمان أمين . دار الفكر العربي . الطبعة الثانية . القاهرة 1924 ص20

2- الرسائل ج1 ص427

3- الرسائل ج1 ص427

(صناعة المنطق تعني بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوَم العقل ، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات)[1]

ونقرأ في كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا تعريفاً وضعه للمنطق يقول فيه : (المراد من المنطق أن يكون لدى الإنسان آلة قانونية تعصمه من أن يضل في فكره)[2] ويشرح ابن سينا هذا التعريف بقوله (المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقال من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلي أمور مستحصلة)[3] ويروي التهانوي عن ابن سينا أنه أطلق على المنطق اسم (خادم العلوم) كما سماه الفارابي (رئيس العلوم) لنفاد حكمه فيها ، فيكون رئيسا حاكما عليها ، [4] ووجدناه عند إخوان الصفاء أداة الفيلسوف وقد خصصوا لذلك فصلا) [5] ، وسواء أكان المنطق هذا أو ذلك فهو هنا مجرد آلة للعلوم وليس واحداً منها ، والتردد نفسه بين آلية المنطق وعلميته يجسده التهناوي حين يعرض

لتعريفات المنطق إذ أن المنطق عنده (علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر) [6]

فالمنطق هنا علم يبحث في القوانين التي تضمن صحة الانتقال من المقدمات المعلومة إلى النتائج المجهولة ، كما يضع الشروط التي تحكم هذا الانتقال ، إلا أن التهناوي حين يأتي للحديث عن الغرض من المنطق يتوسع في ذكر أغراضة بصورة جعلته بالفعل حاكما أو رئيسا لكل العلوم النظري منها والعملي ، ويصبح بذلك مدخلا لكل هذه العلوم فيقول :(اعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال ، والخير والشر في الأفعال ، والحق والباطل في الاعتقادات ، ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية) [7].

1- الفارابي . إحصاء العلوم . مرجع سابق، ص53.

2- ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة . الطبعة الثانية بدون تاريخ ص117

3- الفارابي . إحصاء العلوم . مرجع سابق ، ص127

4- التهانوي . كشاف اصطلاحات الفنون . مرجع سابق ص 53 .

5 – الرسائل ج1 ص427

6- التهناوي . كشاف اصطلاحات الفنون . مرجع سابق ص 33

7- المرجع نفسه ، ص35

ويتوسع أبو حيان التوحيدي ، ناقلا عن لسان أستاذه أبي سليمان السجستاني المنطقي ، في أغراض المنطق حتى أدخل فيها الأغراض الجمالية ، ويعده بذلك مجرد أداة أو آلة للفلسفة فيقول عن المنطق أنه : (آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال : هو حق أو باطل فيما نعتقد ، وبين ما يقال : هو خير أو شر فيما نفعل ، وبين ما يقال : هو حسن أو قبيح بالفعل)[1] .

وهكذا نلاحظ أنه على الرغم من أن المناطقة العرب قد مالوا إلى أعتبار المنطق آلة للفلسفة أو مدخلا لها كما هو الحال عند أرسطو ، فأنهم لم يحسموا الأمر ، وعدوا المنطق علماً وفناً في الوقت نفسه ، أي أنهم اعتبروه (آلة) للفلسفة وعلماً من علومها في آن واحد ووفقوا في ذلك كعادتهم بين هذين الطريقين الذين بديا وكأنهما متعارضان ، فهم يرون أننا لو نظرنا إلى المنطق في حد داته بصرف النظر عن ارتباطه بغيره من العلوم الأخرى لكان (علماً) وأما إدا نظرنا إليه في علاقته بالعلوم الأخرى كان (آلة) لها

ومدخلا إليها ، ومن الملاحظ أيضاً أن إخوان الصفاء لم يتناولُوا هذه المسألة بهذا التوضيح الذي نجده عند بعض مناطقة العرب ، ولكننا نستطيع ان نستخلصه مما قالوه عند تقسيمهم للعلوم الفلسفية ، فقد جعلوا المنطق جزء من الفلسفة ثارة و (آلة) لها ثارة أخرى ، وقد افردوا لهذا الموضوع فصلاً . جاء فيه بأن المنطق أداة الفيلسوف، [3] ولعل هذا يوضح لنا موقفهم من المسألة ، فماداموا ينظرون إلى المنطق على انه جزء من الفلسفة (علم من علومها) و (آلة) لها في الوقت نفسه ، فإنهم إنما ينظرون إلى المنطق من زاويتين لم يجدوا بينهما تناقظاً وهما : المنطق بوصفه مجموعة قواعد معينة مصاغة على هيئة متغيرات ، وفي هذه الحالة يكون آلة للفلسفة ، والمنطق بوصفة ممثلا في حدود معينة وموضوعات محددة فيكون في هذه الحالة جزءاً من الفلسفة .

1- التهناوي . كشاف اصطلاحات الفنون . مرجع سابق ص35.

2- أبوحيان التوحيدي . المقابسات . حققه وقدم له محمد توفيق حسين . دار الآداب . بيروت الطبعة الثانية 1989ص110

3- الرسائل ج1ص427

وبما أن الحديث يدور في فلك مفهوم المنطق نرى من المهم الإشارة إلى مسألة أخرى لها علاقة بهذا الموضوع الذي نعُرف فيه قيمة المنطق بالنسبة للعلوم الأخرى ، هذه المسألة هي مسألة المنطق بين الصورية والمادية .

حيث تثير هذه النقطة مسألة هامة بالنسبة لمفهوم المنطق بوجه عام ، وعند العرب على وجه الخصوص ، ذلك أن المشائين الذين اتبعوا أرسطو لم يدخلوا في المنطق إلا القوانين المصاغة على هيئة رموز لها تطبيقاتها المصاغة في حدود معينة ، فمعنى ذلك أنهم جردوا المنطق من ماديته ، وابقوا فقط على صورته .

هذا الأمر أكده لوكاشيفتش(1870-1956) [1]، غير أنه لم يلق قبولاً لذى كثيرٍ من الباحثين ، إلى حد جعل هاميلان(1856-1907)[2] يقول : (إن فكرة منطق صوري عند أرسطو فكرة غريبة ومعادية للاستدلال العيني ، وللمخطط المجرد الذي أراد ان يصنعه أرسطو ، لأنه لم يميز صراحة في أي من أعماله بينهما ، كما فعل من بعده الرواقيون)[3] و (الصورية) عند أرسطو كان لها معنى مختلف عن الصورية كما يفهما الباحثون

عادة في الدراسات المنطقية الحدثية كما أن المنطق الصوري عند أرسطو كان له بالتالي مفهوم مختلف عن المنطق الصوري الذي نعرفه اليوم .

1–منطقي بولوني ، تزعم مدرسة وارسو المعروفة بالمدرسة التحليلية البولونية ، وسعى إلى تجديد المنطق عن طريق توسيع المنطق الارسطي بكفية مماثلة لتلك التي وسع بها لوباتشيسكي الهندسة التقليدية ، انظر جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ،ط2 1997 ، ص 594 .

2– فيلسوف فرنسي نال شهادة التدريس في الفلسفة وتدرج بسرعة في مراتب الإدارة ، لقد كان مؤرخ مرموقاً للفلسفة ،وتوقف بوجه خاص عند كبار منشي المذاهب من أمثال أرسطو ، نفس المرجع ، ص 692 .

3–روبير بلانشي . المنطق وتاريخه . ترجمة خليل احمد خليل . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر . لبنان . الطبعة الأولى 1980 ص65

وهو أن أرسطو كان يرى أن العلم الجديد بهذا الاسم ينبغي ان يكون علما بما هو كلي ، ولكن بينما تبدأ العلوم الجزئية من (الأشياء) وتبني علاقاتها العامة ، فإن المنطق يبدأ من (المفاهيم) ويبني العلاقات بين هذه المفاهيم لا بين الأشياء ، إلا أن المفهوم في حقيقة أمره هو صورة تتحقق فعليا في مجموعة من الجزئيات التي تنتمي إلى الجنس نفسه ، وعلى ذلك تكون عناية المنطق منصبة على دراسة الصورة المجردة (المفاهيم) التي هي انعكاسات لصورة الأشياء الواضحة في العقل .[1]

والسؤال المطروح الآن : ماذا عن موقف إخوان الصفاء من هذه المسألة ؟

إنه إذا كان موقفهم بالنسبة لآلية المنطق أو علميته منطويا على شيء من الاضطراب ، فإنهم كانوا أكثر وضوحاً وثباتا بالنسبة لهذه المسألة ، فقد ساروا على نهج أرسطو واعتبروا المنطق صوريا بالمعنى الأرسطي ، الذي لم يفرغه من المضمون ويبعده عن كل مادة .

لقد سار معظم المناطقة الأوائل على هذا النهج لكن المتأخرين منهم قد عدوا المنطق صوريا بالمعنى الآخر للصورية ، أعني ذلك المعنى الذي يكون فيه المنطق مستقلا عن كل مضمون أو مادة ، بل راح هؤلاء المتأخرين يدخلون بعض التعديلات على المنطق ، ويحرفون بعض كتب (الاورجانون) حتى يصلوا بالمنطق إلى المعنى الصوري الخالص ، حيث تكون عنايته متجهة نحو دراسة صورة الفكر ، وقد عبر عن هذا ابن خلدون بوضوح في الفصل الذي عقده عن المنطق حيث كتب يقول : (ثم جاء المتأخرون فغيروا إصلاح المنطق ، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرتة وهي الكلام في الحدود والرسوم ، نقلوها من كتاب البرهان ، وحذفوا كتاب المقولات ... إلى أن يقول : (ونظروا فيه من حيث أنه فن برأسة لا من حيث أنه آلة للكلام) .[2]

1- نيقولاريشر . تطور المنطق العربي . ترجمة محمد مهران . دار المعارف . القاهرة الطبعة الأولى 1985ص25

2-ابن خلدون . المقدمة . دار الجيل . بيروت ص543

الألفاظ الكليات الخمس

من الملاحظ ان إخوان الصفاء لم يعالجوا الالفاظ من حيث أنواعها ودلالاتها كما فعل معظم المناطقة العرب ، فقد قسم المناطقة العرب الالفاظ من زوايا مختلفة حصروها وبحثوا فيها من خمسة أوجه جاءت على النحو التالي : [1]

1- من ناحية دلالة اللفظ على المعنى .

2- من ناحية قسمة اللفظ إلى عموم المعنى وخصوصه .

3-النظر في الألفاظ من حيث الإفراد والتركيب .

4-النظر في اللفظ نفسه .

5- نسبة الألفاظ إلى المعاني .

دون أن نجد تبريراً عند إخوان الصفاء لعدم هذه المعالجة ، لذلك سنعرض الكليات الخمس حسب ما يرونها مع شيء من التحليل .

قدم أرسطو هذا الموضوع في صورة سؤال يقول فيه هل المحمول صفة ضرورية للتعريف بحقيقة الموضوع أم هي صفة عرضية له؟ أي البحث في مدى العلاقة بين المحمول والموضوع في القضايا الحملية ؟ ووضع أرسطو سلسلة المحمولات بشكل واضح وهي على الشكل التالي :

1-التعريف: ويقصد به توضيح حقيقة الشيء المحكوم عليه،وهو الذي يتعلق بالخصائص الجوهرية للموضوع مثل : حيوان ناطق في قولنا: (الإنسان حيوان ناطق) أي: أن التعريف هنا يشير إلي الماهية ، كتعريفنا للإنسان بأنه(حيوان ناطق)

2-الخاصة:وهي صفة غير داخلة في حقيقة الشيء المحكوم عليه ولكنها تميزه عن غيره إنها تشير إلي صور خارجة عن الماهية خاصة بها . مثل : ضاحك في قولنا الإنسان ضاحك.

1-علي سامي النشار . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . دار المعارف . الطبعة الرابعة 1978ص40

2- العرض: صفة غير داخلة في حقيقة الشيء المحكوم عليه توجد في أفراده وأفراد غيره ، بمعني : أنها تشير إلي صفة خارجة عن الماهية مشتركة بينها وبين غيرها مثل: (ماشي على رجلين) في قولنا ، الإنسان يمشي علي رجلين ، ومن المعروف أن المشي على الرجلين صفة موجودة في الإنسان وفي غيره كالطائر مثلاً.

3-الجنس: وهو صفة تمثل جزءً من حقيقة الشيء المحكوم عليه توجد فيه وفي غيره مثل (حيوان) في قولنا :(الإنسان حيوان)، فإن الحيوانية توجد في الإنسان وفي غيره كالفرس والقط وغيرهما .

4-الفصل:- وهي صفة ، أو مجموعة من الصفات تميز القول عن بقية الأنواع التي تندرج معه تحت جنس واحد . مثل قولنا : ناطق في قولنا ، (الإنسان ناطق) فهذه الصفة ناطق تعزل النوع الإنساني عن بقية الأنواع التي تندرج تحت جنس حيوان[1].

بذلك استطاع أر سطو أن يقسم التعريفات إلى خمسة فئات لا يمكن للمحمول إلا أن يندرج تحتها ، فهو إما أن يكون تعريفا يشير إلي الماهية ، وإما أن يكون خاصة تشير إلي صفة خارجة عن الماهية خاصة بها ، أو قد يكون عرضا يشير إلي صفة خارجة عن

الماهية مشتركة بينها وبين غيرها ، وقد يكون جنسا يشير إلي جزء الماهية المشتركة بينها وبين غيرها ، وأخيراً يكون فصلاً يشير إلي جزء الماهية ويفصلها عن غيرها.

غير أن هذه المحمولات قد أجري عليها كثيراً من التعديل والتغيير من قبل المناطقة ، ولعل أكبر تغيير أو تعديل هو ذلك الذي قام به فورفوريوس[2].

1- علي عبد المعطي محمد . مقدمات في الفلسفة . دار النهظة العربية بيروت 1989ص73.72

2- فرفويوس مالكوس ، فيلسوف يوناني ، محرر أعمال أفلوطين ، نشاء في تاير ودرس في أثينا مند عام 263 على يد أفلوطين في روما ، بقى حوالي عشرين من كتبة العديدة أو جزء منها ، اشهرها شروحا على كتاب أرسطو قاطيغورياس ما يسمى بشجرة فوفريوس . انظر . تدهوندرتش . دليل أكسفورد للفلسفة . الجزء الثاني . ترجمة نجيب ألحصادي . الطبعة الأولى . دار الكتب الوطنية بنغازي ليبيا 2005ص645

ليعالجها في كتابه المشهور ايساغوجي[1] فلقد نظر فورفوريوس في كتابه هذا إلى محمولات أر سطو نظرة أخرى ، فاسقط التعريف وأحل محله النوع ، وأعتبر النوع من الجنس والفصل والخاصة والعرض ، وأطلق عليها كلية أو كليات خمس أو الألفاظ الخمسة[2] ، فصارت معروفة بهذا الاسم في كثير من كتب المنطق ، وهي على الترتيب التالي :

1-النوع : مثل إنسان في قولنا (سقراط إنسان)

2-الجنس : مثل حيوان في قولنا (الإنسان حيوان)

3-الفصل : مثل حساس في قولنا (الحيوان حساس)

4-الخاصة : مثل ضاحك في قولنا (الأنسان ضاحك)

5-العرض : مثل ماشي علي رجلين في قولنا (الأنسان ماشي علي رجلين)

ولم يكتف فورفوريوس بهذا التعديل فحسب ، بل نجده قد أدخل تعديلاً خاصاً بالجنس والنوع ، فنظر إلي الجنس والنوع على أنهما أسمان إضافيان ، والنوع نوع بالإضافة إلي الجنس الذي فوقه ، والجنس جنس بالإضافة إلي النوع الذي تحته ، وينتج عن هذا أن بعض الأنواع تعتبر أجناسا بالنسبة ، أو بالإضافة إلي الأنواع التي تحتها ، وأن بعض الأجناس تعتبر أنواعاً بالنسبة ، أو بالإضافة إلي الأجناس التي فوقها [3] ومن هنا قسم فورفوريوس الجنس إلي ثلاث مراتب هي:

1- ايساغوجي باليونانية((اسغوجي)) بمعني المدخل للمنطق ، واساغوجي أيضا كتاب لفرفريوس نحو(234، 305) وضفة كمدخل لدراسة مقولات أر سطو ، واشتهر عند العرب ، وترجمه وشرحه كثيرون، منهم أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ، وأبو بشير متي بن يونس ، وبحر بن عدي ، وعبد الله بن المقفع . أنظر عبد الحفني . المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة . مكتبة مدبولي . القاهرة . الطبعة الثالثة 2000ص137.

2- علي عبد المعطي . مقدمات في الفلسفة . مرجع سابق ص75

3- المرجع نفسه ص76.

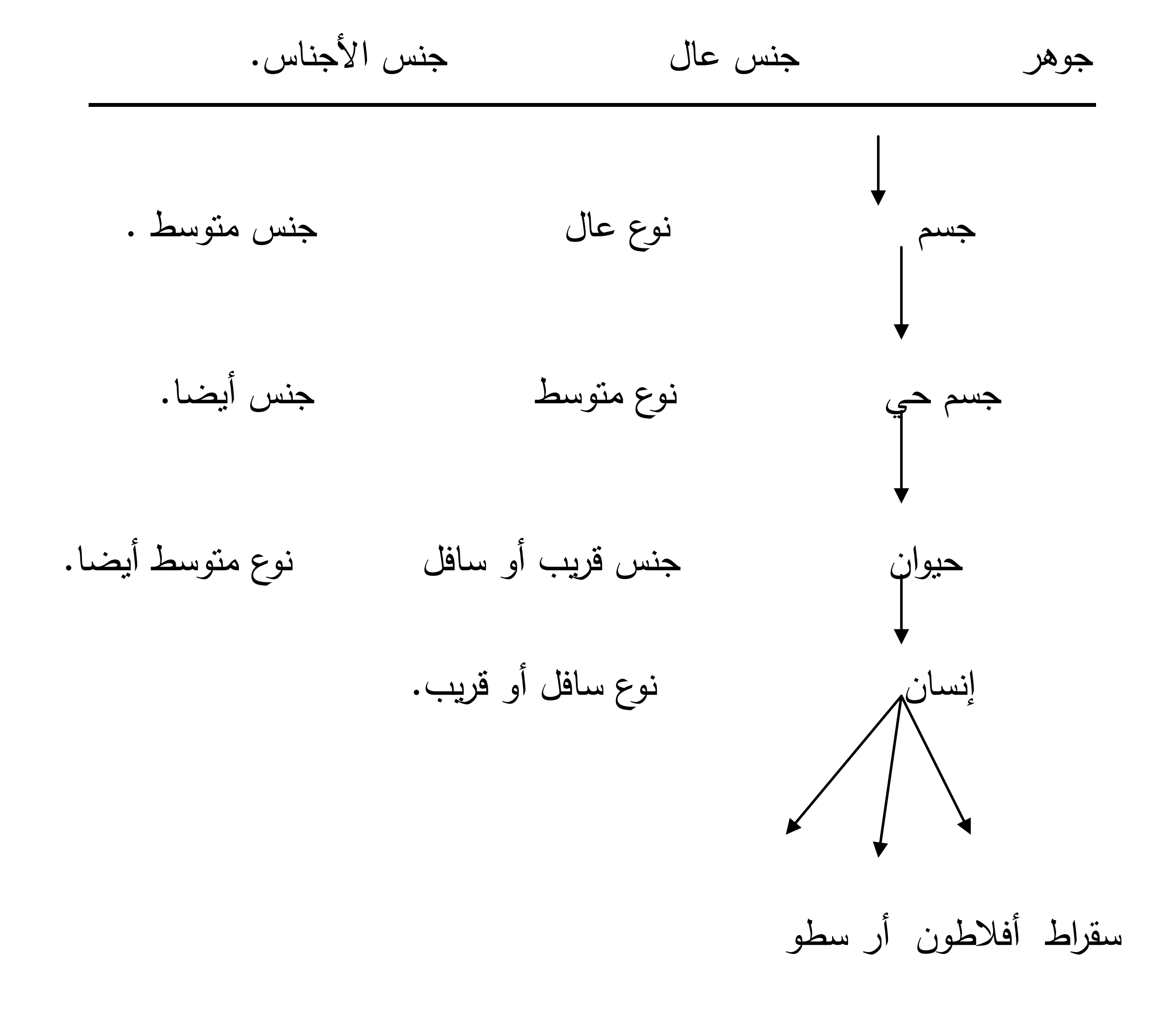
- جنس عالي : وهو الجنس الذي لا يعلوه جنس آخر ، وتحته أجناس .
- جنس متوسط : وهو جنس بالنسبة إلي ما تحته ، ونوع بالنسبة إلي ما فوقه.
- جنس قريب أو سافل : وهو جنس بالنسبة إلي ما تحته من الأنواع ، ونوع بالنسبة إلي ما فوقه من الأجناس .

كما قُسم هذا النوع إلي ثلاث مراتب هي:

- نوع عالٍ: وهو نوع بالنسبة إلي الجنس الذي فوقه ، ولا يكون فوقه إلاّ جنس الأجناس ، وجنس بالنسبة إلي ما تحته.
- نوع متوسط : وهو نوع بالنسبة إلي ما فوقه وجنس بالنسبة إلي ما تحته.
- نوع قريب أو سافل : وهو النوع الحقيقي ، وفوقه جنس وتحته أفراد.

ولقد رتب فورفوريوس الأجناس والأنواع في سلسلة سميت بشجرة فورفوريوس ووضع لها التخطيط التالي[1]

1. على عبدالمعطى ، مقدمات الفلسفة ، ص76



أخذها كل من أهتم بعد ذلك بالمنطق ، لان هذه اللوحة يرون فيها أنها أستطاعت وضع قاعدة للحد في المنطق ، ومن هؤلاء إخوان الصفاء غير إنهم لم يقبلوها كما هي عليه بل أضافوا إليها عناصر جديدة تعمقوا في تحليلها ، فأضافوا إلى تلك الالفاظ الخمسة لفضاً سادساً ، وقد أدرجوا تحت كلمة اساغوجي فصلا في (الالفاظ الستة)[1] وهي على النحو التالي : ثلاثة منها دالات علي الأعيان التي هي موصوفات ، وثلاثة منها دالات علي المعاني التي هي الصفات .أما الألفاظ الثلاثة الدالة علي الموصوفات هي : (الشخص والنوع والجنس). والثلاثة الدالة علي الصفات هي : (الفصل والخاصة والعرض).

ويلاحظ أن (الشخص) هو العنصر الجديد في هذه الألفاظ ، ويقدم إخوان الصفاء شرحا لهذا اللفظ الجديد بأنه (كل لفظة يشار بها إلي موجود مفرد عن غيره من الموجودات ، مدرك بإحدى الحواس)[2] ومن أمثلته : هذا الرجل ، وهذه الدابة ،وهذه الشجرة ،وذاك الحائط ، وذاك الحجر .

أما النوع وهو ضمن الثلاثة الأولى فيعرفونه : (بأنه كل لفظة يشار بها إلي كثرة يعمها صورة واحدة مثل الإنسان والفرس أو هو لفظة تنطبق أو تعمم عدة أشخاص متفقي الصور)[3]

والجنس لديهم هو ((كل لفظة يشار بها إلي كثرة مختلفة الصور يعمها كلها صورة واحدة كالحيوان فانه يعمم الإنسان والسباع والطيور)[4] والصفات ثلاثة أنواع : **الفصل** وهو الصفة التي إذا ما بطلت بطل وجدان الموصوف به ومن أمثالها حرارة النار ،

ورطوبة الماء ، ويبوسة الحجر. ذلك أن حرارة النار إذا بطلت بطل وجدان النار، وهكذا . وتسمي فصولا ذاتية جوهرية لأنها تفصل الجنس فتجعله أنواعاً[5] .

—

1- الرسائل ج1ص395

2- الرسائل ج1ص395

3- نفس المصدر والصفحة

4- نفس المصدر والصفحة

5- الرسائل ج1ص396

الخاصة : وهي صفة أوصفات إذا بطلت لم يبطل وجدان الموصوف بها ؛ لكن هذه الصفات بطيئة الزوال. مثل سواد الزفت ، وبياض الثلج ، وحلاوة العسل ، ورائحة المسك . ولكن ليس من الضرورة أنه إذا بطل سواد الزفت أو بياض الثلج أن يبطل وجدان أعيانها ، وهذه الصفات تسمي خاصة [1].

ويقف إخوان الصفاء عند هذه الصفات التي تسمى خاصية ويقسموها إلي أربعة أنواع:

- منها ما يكون خاصية لنوع ، ويشاركه فيها نوع آخر مثل (خاصية المشي) فهي خاصية للإنسان ويشاركه فيها الطير متلاً .

- ومنها ما هي خاصية لنوع ، ولا يشاركه فيها غيره ، لكن لا توجد في جميع أشخاصه تلك الخاصية ، مثل الكتابة والتجارة فإنها خاصية لنوع الناس، ولكن لا توجد في كل إنسان إذ ليس كل الناس يشتغلون بالكتابة أو التجارة .

- منها خاصية قد توجد لكل أشخاص النوع ، ولكن لا توجد في كل وقت مثل : المشيب ، فإنها خاصية للإنسان دون سائر الحيوانات ، ولكن لا يوجد إلا في أخر العمر.

- منها خاصية لنوع دون غيره وتوجد في كل أشخاصه وفي كل وقت وتسمي خاصة الخاصة ، مثل الضحك والبكاء ، فأنها خاصية الإنسان دون سائر الحيوانات ، ولكل أشخاصه وفي كل وقت .

العرض : وهو صفات تعرض للشيء وتزول عنه من غير زواله ، ولكنها سريعة الزوال ، مثل حمرة الخجل ، وصفرة الوجل ، وتسمى هذه الصفات عرضاً؛ لأنها تعرض لشيء وتزول عنه من غير زواله[2].

1- الرسائل ج1ص369

2- الرسائل ج1ص396

والي جانب هذا اللفظ الجديد (الشخص) نجدهم في حديثهم عن (الجنس) يقسمونه إلي أربعة أجناس ، ثلاثة : من حيث الاستعمال اللغوي لصاحب اللغة ، وواحد : من حيثُ الاستعمال الفلسفي ، ويعبرون عن ذلك بصراحة حين يقولون : (إعلم بأن الأجناس أربعة أنواع ثلاثة : يستعملها صاحب اللغة في أقاويله ، وواحد : يستعمله صاحب الفلسفة في أقاويله)[1] .

أما الذي يستعملها صاحب اللغة هي :

1- جنس البلدي : كقولك لجماعة تشير إليهم فتقول البغداديون.

2- جنس الصناعي : كقولك لجماعة تشير إليهم فتقول نجارون .

3- جنس النسبي : كقولك هاشميون علويون وغيرهم .

و الذي يستعمله الفيلسوف من هذه الأجناس في أقاويله فهو عشرة ألفاظ ، ويقصد بها المقولات العشرة وهي التي تشكل جزءاً من الفصل المقبل .

يتضح مما سبق أن إخوان الصفاء لم يقفُ أمام ما قدمه أرسطو في منطقه متعجبون أو منبهرون بل درسوا هذا المنطق بعمق وتفحص واستطاعوا أن يضيفوا عليه أشياء لم يستطع أرسطو أن يصلها ، وهي ضرورية في فهم الموجودات ، وبدلك فاق إخوان الصفاء أرسطو ونجحوا في ذلك مما يجعلهم جديرون بالدراسة ، والوقوف على ما أنتجوه في هذا الحقل الذي يعد موضوعه من أهم الموضوعات التي يحتاجها دارس الفلسفة والباحث في المنطق في عصرنا الحالي ، ليبعد الشبه عن أن المسلمون لم يستطيعوا أضافة شياً على الفكر اليوناني ، بل مقلدون فقط ، وأن ما هو موجود في الفلسفة والمنطق أصله غربي فقط .

الفصل الرابع (المنطق الفكري)

المبحث الأول :

المقولات ودلالاتها

المبحث الثاني :

في أقسام الكلام (الأحكام والقضايا)

المبحث الثالث :

القياس البرهاني (أنواعه ، مكوناته ، نتائجه)

المقولات ودلالتها

معنـى المقولـة : المقولـة هـي المحمـول ، وجمعها مقولات ، وهـي الأجنـاس العـالية التـي تحـيط بجميـع المـوجودات أو المحمـولات الأساسـية التـي يمكـن إسـنادها إلـي كـل موضوع[1] ، وهي الكلمة التي قدمها المترجمون القدماء للكلمة اليونانية (قاطيغورياس)[2] حيث يشير أصل الكلمة اليونانية إلى (الحمل) ولكنها كما سيتضح من خلال مناقشتنا لموضوع المقولات فإن الكلمات المندرجة تحت أي مقولة من المقولات يمكن أن تكون (موضوعاً) أو محمولاً في قضية حملية كقولنا : (الثوب أخضر) و(الأخضر لون) ، يلاحظ من هاتين القضيتين أن كلمة أخضر تشير إلي لون أو كيف وبالتالي تدخل في مقولة الكيف ، وهي مثال لكلمة أستخدمت موضوعاً مرة ومحمولاً مرة ثانية.

وعددها عند ارسطوا عشرة تتعلق بدراسة الألفاظ المفردة غير المركبة والألفاظ المفردة أيا كانت حسب أرسطو لابد أن تدخل في هذه الفئات العشرة وهي :

1. الجوهر: مثال (إنسان ، زيد)
2- الكم : مثال (الطويل)
3-الكيف : مثال (الأزرق)
4- الإضافة : مثل(ابن مالك)
5- المكان : مثل (في بيته)
6- الزمان : مثل (بالأمس)
7-الوضع : مثال (متكي)
8-الحال : مثال (في يده سيف)
9-الفعل : مثال (لواه)
10- الانفعال : مثال (فالتوى).

---

1 جميل صلبيا – المعجم الفلسفي– دار الكتاب اللبناني . الجزء الثاني ص.410

2 – قاطيغورياس هو كتاب المقولات لأرسطو.

وقد صاغها أحدهم في بيتين من النظم لتسهيل حفظهما و هما :

زيد،الطويل،الأزرق ،ابن مالك

في بيته بالأمس ، كان متكئ.

بيده سيف ، لواه،فالتوى

فهذه عشر مقولات سواء.

عرفها إخوان الصفاء ودرسوها ، وقالوا عنها (بأنها حدائق الألباب ، وبساتين العقول ورياض العلوم ، وجنان الحكم ، وفواكهة النفوس ، ونزهة الأرواح ، وبها يتميز الإنسان الفاضل من المفضول) [1]، والغرض المقصود منها هو البيان بأن معاني الأشياء(الموجودات) كلها قد اجتمعت في هذه المقولات العشرة التي يسمى كل واحد منها جنس الأجناس ، والأجناس داخلة فيها ، وكيف تتقسم الأجناس إلى الأنواع ، والأنواع إلى الأشخاص والأشخاص إلي الأمهات [2].

وهذه الألفاظ منها ما هي مقومة[3] ،وهي الجواهر وكلها جنس واحد ، ومنها متممة[4] وتسمى أعراضاً وتكون مختلفة الأجناس وهي التسعة الأجناس الباقية [5] .

وسنوضح هدا التقسيم من خلال تحليلنا لمقولات إخوان الصفاء حسب ما رأوه ، وما علقوه عليها حين دراستهم لها

1- الرسالة الجامعة ص .130

2- نفس المصدر ص.130

3- هي صورة لذات الشيء وهي التي إذا فارقت هيولاها بطل وجدان دلك الشيء.

4- والصورة المتممة:هي التي تبلغ الشيء إلى أفضل حالاته التي يمكنه البلوغ إليها ،وإذا فارقت هيولاها لم يبطل وجدان الهيولي ، مثال دلك السكون والحركة فإنها إذا فارقت الجسم لا يبطل وجدان الجسم ، وإما الطول ، والعرض والعمق ، فإذا فارقت الهيولي يبطل وجدان الجسم . انظر الرسائل ج2 ص.53

5- الرسائل ح1 ص **1**.405.

المقولات عند إخوان الصفاء

المقولات عندهم هي أيضاً عشرة جاءت على النحو التالي :

1. الجـــوهر (أقسامه ، أنواعه ، وأشخاصه)

يستحسن أن نبدأ بتعريف الجوهر عند اليونان وما عناه اليونان من لفظ الجوهر ، باعتبارهم أول من تكلم في هذه المقولة .

سأشير بصفة خاصة إلى أرسطو كونه (المعلم الأول) ثم نشير إلى التعريفات الواردة في كتابات الفلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو كي نمهد الطريق إلى فكر إخوان الصفاء حول الجوهر .

ورد تعريف عام وشامل عند اليونان لمقولة الجوهر هو : (الوجود لا في موضوع وتستند عليه بقية الأشياء) [1] وورد هذا التعريف عند أرسطو وشرحه الدكتور بدوي في كتابه عن أرسطو قائلا :(بأنه الذي يوجد فيه غيره ولا يوجد هو في غيره) [2]،تأثر العديد من فلاسفة الإسلام في تعريفاتهم للجوهر بالتعريف الأرسطي واستندوا عليه فقد عرف الكندي الجوهر بقوله (الجوهر هو القائم بنفسه ، وهو حامل للأعراض ، ولم تتغير ذاتيته ، موصوف لا واصف ، ويقال غير قابل للتكوين والفساد ، وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل الكون والفساد في خاص جوهره التي إذا عرفت أيضاً بمعرفتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي ، من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاص)[3] واضح أن تعريف الكندي هو توضيح وتحليل لأفكار أرسطو حول الجوهر القائم بنفسه على عكس الأعراض التي تقوم بغيرها ، وهو حامل للأعراض و لا تتغير ذاتيته ، هذه الخصائص تفسر الدور الميتافيزيقي للجوهر باعتباره وسيلة لتفسير وجود أشياء ثابتة لا تعتمد على غيرها ، وان اعتمد غيرها عليها .

وهو موصوف لا واصف؛ بمعنى أنه يكون موضوعاً في قضية ولا يكون محمولا ،

---

1. عبد الرحمن بدوي . أرسطو . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . 1964ص69.
2. نفس المرجع والصفحة
3. سامي نصر لطف . فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي . مكتبة الحرية الحديثة . الطبعة الأولة .1978ص133

وهذا يبين كون الجوهر أداة لتفسير التغيير في الظواهر الطبيعية ، وهو مركز المعرفة بالأعراض رغم ان الأعراض ليست جزءً من الجوهر إلا أنها مرتبطة به ، ومعرفة الجوهر ستؤدي لمعرفة داتة وما يتلاحق عليه (أي الأعراض).

أما الفارابي (المعلم الثاني) فقد عرف الجوهر بقوله : (هذه المعاني التي يقال عليها الجوهر عند الجمهور وهي كلها تنحصر في شيئين أحدهما الحجارة التي في غاية النفاسة عندهم ، والثاني ماهية الشيء ، وما به ماهيته وقوام ذاته ، وما به قوام ذاته ، إما مادته وإما صورته ، وإما هما معاً ، ويكون الجوهر عندهم إما جوهر بإطلاق وإما جوهر لشيء ما) [1] نلاحظ هنا اهتمام الفارابي بإعطاء المعنى الأصلي لكلمة (جوهر) اولاً وهو الحجر النفيس ، وإن لم يعط السبب الذي جعل المترجمين يختارون هذه الكلمة بالذات وهي كلمة ليست عربية الأصل ، تم يعطي المعنى الفلسفي للكلمة باستخدام كلمة (ما هية) وكأنه يسلم بأن كلمة ماهية أصبحت أكثر ألفة عند المشتغلين بالفكر ، ومن ثم يمكن اللجوء إليه لتوضيح معنى الجوهر .

ويعرفه ابن سينا (بإنه اسم مشترك يقال جوهر بالذات لكل شي كالإنسان ، أو كالبياض ويقال جوهر لكل موجود لذاته لأنه يحتاج في الوجود إلي ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل ، وهذا معني قولهم الجوهر قائم لذاته ، ويقال جوهر ... لما كان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه ، ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محل ، ويقال لكل ذات وجوده ليس في موضوع ....) [2] .

سننظر الآن في فكر إخوان الصفاء حول الجوهر

الجوهر : وهو أول المقولات التي يعالجها إخوان الصفاء في الرسالة الحادية عشر من القسم الرياضي التي هي قاطيغورياس [3] فيعرفونه (بأنه الشيء القائم بنفسه القابل للأعراض المتضادة) (4). أما باقي المقولات التسعة فهي أعراض له ، وهى تسعة أجناس مثل تسعة أحاد ، فالجواهر الموجودات كواحد في العدد و الأعراض التسعة

1- الفارابي . كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق . حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي . دار الشرق . بيروت . بدون تاريخ ص108

2- جعفر آل ياسين . المنطق السنيوي . مرجع سابق ص43

3- الرسائل ج1 ص.404

4- الرسائل ج1ص407.

كالتسعة أحاد التي بعد الواحد ، وعلى هذا فالموجودات كلها عشرة أجناس مطابقة لعشرة أحاد والأعراض مرتبة بعضها تحت بعض كترتيب العدد وتعلقه في الوجود عن الواحد الذي قبل الاثنين.[1] فمثلا النفس جوهر قائم بنفسه يقبل صفات العلم ، والجهل ، والشجاعة ، والجبن وغيرها من الصفات.

أدن الجوهر قائم بنفسه قابل لكل الأعراض المختلفة ، لكن كيف توصل الحكماء الأوائل في نظر إخوان الصفاء إلى معرفته؟.

نجد إخوان الصفاء يتجهون إلى منهج التقسيم كأحد طرق أربعة يعتمدها إخوان الصفاء لإرشاد المتعلمين ، وهي طريق الحدود ، والبرهان ، والتحليل ، وطريقة التقسيم(2) وذلك لتبيين الجوهر ، وأقسامه ، وأشخاصه ، وأنواعه .

فيرون أن الحكماء الأوائل لما نظروا إلى الموجودات فأول ما رأوا الأشخاص ، مثل زيد وعمر وخالد ، ثم تفكروا فيمن لم يروه من الناس ، فعلموا أن كلهم تشملهم الصورة الإنسانية وإن اختلفوا في صفاتهم من الطول والقصر وغيرها ، فقالوا كلهم إنسان وسموا الإنسان نوعاً لأنه جملة الأشخاص المتفقة في الصورة المختلفة بالإغراض.(3) ثم نظروا إلى الصورة الحمارية للحمار ، والجحش فعلموا إن الصورة الحمارية تشملها كلها ، فسموها أيضاً نوعاً . كذلك فعلوا مع الفرس ، والحصان ، و المهر والتي تشملها الصورة الفرسية وسموها أيضاً نوعاً. (4) وعلى هذا القياس قسموا سائر أشخاص الحيوانات من الأنعام ، والسباع ، والطير ،و حيوان الماء ، ودواب البر ، كل جماعة منها تشملها صورة واحدة سموها نوعاً ، ثم فكروا في جميعها ، فعلموا إن الحياة تشملها كلها ، فسموها الحيوان ولقبوها الجنس الشامل لجماعات مختلفة الصور وهي أنواع له. (5) ثم نظروا إلى أشخاص أخرى كالنبات والشجر وأنواعها فعلموا أن النمو ، والغداء يشملها كلها فسموها النامي وبذلك يكون النامي جنس لما تحته من الحيوان ، والنبات ، وهما نوعان له .

1- الرسائل ج1ص.404
2. الرسائل ج1 ص.408
3- الرسائل ج 1 ص.406
4- الرسائل ج1 ص.406
5- الرسائل ج1 ص406

، ثم رأوا أشياء أخرى مثل الحجر ، والماء ، والنار ، والهواء ، والكوكب وعلموا بأنها كلها أجسام فسموها الكوكب ، وعلموا بأن الجسم من حيث هو جسم لا يتحرك ، ولا يعقل ، ولا يحس ، ولا يعلم شيأ ثم وجدوه متحركاً منفعلاً موضوعاً فيه الأشكال ، والصور ، والنقوش ، والأصباغ ، فعلموا أن مع الجسم جوهراً أخر هو الفاعل في الأجسام هذه

الأفعال والآثار فسموها روحانياً ثم جمعوا هذه كلها في لفظة واحدة وهى قولهم الجوهر.[1]

وبدلك يكون الجوهر جنساً، والروحاني و الجسماني نوعان له ، فالجسماني جنس لما تحته من النامي ، والجماد ، وهما نوعان له.

والنامي جنس لما تحته من الحيوان ، و النبات و هما نوعان له ، والحيوان جنس لما تحته من الناس ، والطير ، والسباع ، وغيرها فالإنسان نوع الأنواع ، والجوهر جنس الأجناس ، والجسم ، والنامي ، والحيوان نوع من جنس المضاف ، لأنها إذا أضيفت إلى ما تحتها سميت أجناساً لها ، وإذا أضيفت إلى ما فوقها سميت أنواعاً لها [2].

وعلى هذا يمكن تقسيم الجوهر إلى الأنواع حسب طريقة التقسيم الذي ينتهجه إخوان الصفاء والذي تمت الإشارة إليه سابقاً إلى التقسيم الأتي:

الجوهر نوعان : جسماني ، وروحاني .

الجسماني نوعان : فلكي ، وطبيعي .

فالطبيعي نوعان : بسيط ، ومركب ، والبسيط أربعة أنواع : نار ، وهواء ، وماء ، وأرض ، والمركب نوعان : جماد ، ونام ، فالجماد هو الأجسام المعدنية ، والنامي نوعان: نبات وحيوان ، والنبات ثلاثة أنواع ، منه ما يكون بالغرس كالأشجار ، ومنه ما يكون بالبدر كالزرع ، ومنه ما يكون بنفسه كالحشائش و الكلأ

---

1 – الرسائل ج1ص406

2- الرسائل ج1ص 407

والحيوان نوعان : ناطق كالإنسان ، وغير ناطق كسائرها وهو ثلاثة أنواع ، منه ما يتكون في الرحم ، ومنه ما يتكون في البيض ، ومنه ما يتكون في العفونات كالدبيب.

وتحت كل نوع أنواع ، وتحت تلك الأنواع أنواع أخرى إلى أن ينتهي الأمر إلى الأشخاص [1] ويعرف إخوان الصفاء الشخص بأنه (كل لفظة يشار بها إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات ، مدرك بإحدى الحواس) [2] مثل قولك : هذا الرجل ، وهذه الدابة ، وهذه الشجرة ، وذاك الحائط ، وذاك الحجر ،...الخ .

أما الجواهر الروحانية تنقسم قسمين : الهيولى ، والصورة ، فالصورة نوعان : مفارقة أي مفارقة للمادة كالنفس والعقل ، وغير مفارقة كالأشكال ، والأصباغ [3].

نلاحظ أن تقسيم إخوان الصفاء للجوهر تقسيم حاصر وشامل لجميع الجواهر ، بأجناسها ، وأنواعها ، وأشخاصها كما توسع إخوان الصفاء في هدا التقسيم بحيث جعلوه يشتمل على ماصدقات الجواهر وليس على مفهومها فقط ، وهو تقسيم يؤسس على فكرة القسمة الثنائية التي سار عليها معظم المناطقة في تقسيماتهم للجوهر ، أو هو منظاراً تنظر من خلاله إلى سائر أنواع الجواهر ، ولعل ما يمكن ملاحظتة في هدا التقسيم هو أنهم يجعلون الهيولي ضمن الجواهر الروحانية ، ويجعلون الأشكال والأصباغ جواهر بوصفها صوراً غير مفارقة مع أن المشهور أن هذه أعراض أو صفات ثانوية زائلة ، ويبدو أنهم قصدوا بالهيولي التي هي جوهر روحاني تلك الهيولي الأولى غير المعينة و التي لم تصر شياً بعد فكأنها فكرة خالصة عن المادة عندهم .

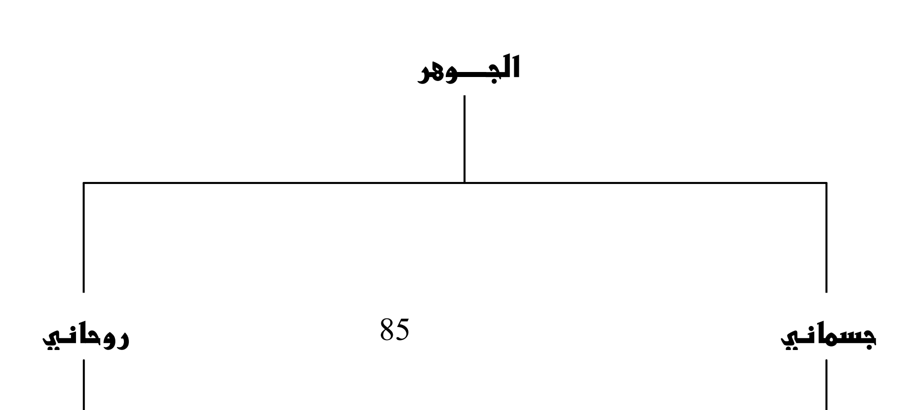
والترسيمة التالية توضح أهم تقسيمات الجوهر :

1-الرسائل ج1 ص 408 -409

2- الرسائل ج1 ص 395

3- الرسائل ج1 ص407

4-الرسائل ج1ص409



مقولة الكم :

أما بخصوص(الكمية)[1] وهي المقولة الثانية ويعالجها إخوان الصفاء باعتبار قسمتها إلى كم منفصل وكم متصل .

الكم المنفصل هو العدد والحركة ، والكم المتصل مثل : الخط ، والسطح ، والجسم والمكان ، والزمان

ويفصل إخوان الصفاء هذه الأنواع إلى التقسيمات الآتية :

الخط ثلاثة أنواع : مستقيم ، ومقوس ، ومنحنى .

والسطوح ثلاثة أنواع : بسيط ، ومحدب ، ومقعر.

والجسم : منه ما هو فلكي ، ومنه ما هو طبيعي ، وقد تمت الإشارة إلى تقسيماته في مقولة الجوهر،

والمكان سبعة أنواع : فوق ، وتحت ، وقدام ، وخلف ، ويمنه ، ويسره ، ووسط .

والزمان ثلاثة : ماضي ، ومستقبل ، وحاضر، وكل واحد ينقسم إلى أربعة أنواع : السنون والشهور ، والأيام ، والساعات .

والعدد والحركة ضمن أنواع الكم المنفصل يقسمها إخوان الصفاء إلى أنواع هي الأخرى فالعدد ينقسم إلى : أزواج ، وأفراد ، ووجه أخر صحيح ، وكسور ، ووجه أخر أحاد وعشرات ، ومئات وألوف.

والحركة ستة أنواع : الكون والفساد ، والزيادة والنقصان ، والتغير والنقلة ، وخاصية هذا الجنس مساو و غير مساو[2].

مقولة الكيف :

ينتقل إخوان الصفاء بعد ذلك إلى (الكيفية)[3] ويرون أنها ليست بالجواهر ولا يقال لها كم مثل : البياض ، والسواد ، و الحلاوة ، والمرارة ، والرائحة ، ومشاكلها ولكنها أعراض وصفات للجواهر ، وهو موصوف بها وهي قائمة به وكلها صورة متممة له[4]

1- الرسائل ج1ص409.

2-نفس المرجع والصفحة

3-الرسائل ج1ص407

4. الرسائل ج1ص407

وهي عندهم نوعان: جسماني وروحاني ، فالجسماني ما يدرك بالحواس كالطعوم والروائح وغيرها ، والروحاني ما يعرف بالعقول ، كالعلم، والقدرة ، والشجاعة والاعتقادات ، والجسماني نوعان : مفردة ومركبة ، والمفردة نوعان : فاعلة وهي الحرارة والبرودة ومنفعلة اليبوسة والرطوبة ، والمركبة نوعان : ملازمة ومزايلة (غير ملازمه) فالملازمة

كـالطعوم ، والألـوان ، والـروائح ، والمزايلـة كالقيـام ، والقعـود ، وصـفرة الوجـه وحمـرة الخجل،أما الكيفية الروحانية أربعة [1] : الأخلاق ، والعلوم ، والآراء ، والأعمال ،وخاصية هذا الجنس الشبيه وغير الشبيه .

مقولة الإضافة [2] وهي المقولة الرابعة والأخيرة ضمن المقولات التي يطلق عليها إخوان الصفاء المقولات البسيطة وهي في عرفهم نسبة شيء إلى آخر ، وبمعنى أخر فإن الإضافة لا تقع إلا بين اثنين يشتركان في معنى من المعاني ولا يكون ذلك موجودا في داتيهما وبالجملة (فان الأوائل وجدوا أشياء شتى تقع على شيء واحد لم يتغير في ذاته ، بل من اجل إضافته إلى أشياء شتى ، فسموها المضاف)[3] مثال دلك رجل يسمى أبا ، وابنا ، وأخا ، وزوجا ، وجارا ، وصديقا ، وشريكا وغيرها من هذه الأسماء .

ويعطي إخوان الصفاء تمييزاً هاما بين نوعين من المضاف[4] ، فبعض المضاف يكون نظيرا والنظير ما كان المضافان في الأسماء سواء ، كالأخ ، والجار ، والصديق فالإخوة والجوار ، والصداقة تكون علاقة منعكسة فلا يكون (س) أخا لـ (ص) إلا و كان(ص) أخا لـ (س)ولكن بعض المضاف يكون غير النظير ، وغير النظير ما كان من المضافان في الأسماء مختلفين كالأب ، والابن ، والعبد ، والمولى ، والعلة ، والمعلول ، والأول والأخر والنصف ، والضعف ، والأصغر ، والأكبر وكلها في الإضافة معا [5].

1-الرسائل ج1 ص410

2-الرسائل ج1ص410

3-الرسائل ج1ص407

4. الرسائل ج1ص410

5. الرسائل ج1ص410

فالأب مثلا هو(س)فهو أب ل(ص) لكن (ص)لا يكون أبالـ (س) بل ابنه . فالأبوة هنا علاقة غير منعكسة وهكذا ، ويرون بان جنس المضاف داخل في باقي الأجناس كلها.

وإما وجود الإضافة من حيث دواتها في الوجود فهي على وجهين [1].

الوجه الأول :- أن يكون إحداهما قبل الأخر كالأب ، والابن .

الوجه الأخر :- أن يكونا موجودين قبل الإضافة مثل العبد ، والمولى .

ونجدهم يقولون في هذا ما نصه [2] (وجنس المضاف إذا أضيفت إدارته داخل باقي الأجناس كلها فيه بالغرض لا بالذات ، وذلك أن الجوهر موصوف بالأعراض والأعراض صفات له ، والصفة صفة للموصوف ، والموصوف موصوف بالصفة ، كما أن الأب للابن ، والابن ابن للأب)

أما باقي المقولات الستة فقد تناولوها بشيء من الاختصار وهم يطلقون عليها (المقولات المركبة)[3] وهي:

1)-ألاين (المكان)

2)- المتى (الزمان)

3)-النصبة (الوضع)

4)-الملكة (له ، وبه ، ومنه ، وعليه ، وعنده)

5)- يفعل.

6)- ينفعل.

ويشرح إخوان الصفاء كيفية تركيبها مع بعضاً البعض فألاين أو المكان وهو من تركيب جوهر مع الزمان والنصبة تركيب مع جوهر آخر فإن المتكي متكي على المتكأ والمستند مستند على المستند ، والملكة من تركيب جوهر مع جوهر آخر ، وهي تنقسم إلى نوعين : داخل ، و خارج.

1-الرسائل ج1ص410

2- الرسائل ج1ص410

3- الرسائل ج1ص410

فالداخل إما في النفس كقولنا له : علم ، وعقل ، وحلم ، و إما في الجسم كقولنا له : حسن و جمال و رونق .

والذي في الخارج : نوعان حيوان ، و جماد كما يقال : له عبيد ، و دواب ، و عقارات ، و غيرها. [1]

و جنس يفعل وهو نوعان : فهو إما أن يكون أثر الفاعل يبقى في المصنوع ، كالكتابة و البناء و ماشاكلها من الصنائع .

و إما أن يبقى للفاعل اثر كالرقص و الغناء [2].

و جنس ينفعل نوعان هو الأخر ، إما في الأجسام ، وإما في النفوس مثل قولك : انقطع وأنكسر ، وأنبعث ، وأنبجس وغيرها من الألفاظ [3].

وأخيراً يمكن القول أن نظرية المقولات عند إخوان الصفا تحتوى على فكرة موجهة تقوم بدور أساسي في تصنيف المقولات وتعريف درجاتها وهذا يبدو واضحاً في مبدأ القسمة في تدرج مراتب أجناس الموجودات والتصورات ، مأخوذة في علاقتها بالجوهر الأول الذي وصفه الإخوان بأنه القائم بذاته القابل للأعراض المتضادة[4] ، وفي تناسق منطقي ومنظم وهو أن الجوهر و أجناسه ، وأنواعه ، في الصدارة ثم يأتي (الكم) و(الكيف) الملازمان له ، ثم (الإضافة) إلى الخاصيات التي يكتسبها الشيء حينما يدخل في هذه العلاقة أو تلك مع الأشياء الأخرى ثم يجئ بعد ذلك الشرطان الخارجيان لوجود الأشياء المفردة وهما مقولتي (المكان والزمان) وفي النهاية تأتي التصورات التي تعبر عن تغيرات الأشياء والحالات الناجمة عن هذه التغيرات وهي مقولات (الوضع و الملكة ويفعل ، وينفعل) .

1- الرسائل ج1ص410

2- الرسائل ج1 ص 410

3. الرسائل ج 1 ص 414

4-الرسائل ج1ص407

في أقسام الكلام (الأحكام والقضايا)

يدرس إخوان الصفا تحت هذا العنوان المعاني المؤلفة تأليفا ، أي المعاني المركبة في جملة وهي التي يقصد بها الأحكام ، هذه المعاني المركبة في جملة أو في قضية تكون عرضة للتصديق والتكذيب ، فمثلا عندما نقول: (العالم حادث) و (الباري تعالى قديم)

فإن كلا القولين ينصب على تأليف ذهني كانت القوة المفكرة قد جمعت فيه بين معرفتين مختلفتين الأولى وهي نسبة القدم للباري ، والثانية نسبة الحدوث للعالم .

وإذا نظرنا إلى القول السابق نجد أن هذا القول يتألف من جزئين يسمي النحويين احدهما مبتدأ والأخر خبر ، ويسمي المتكلمون احدهما صفة والأخر موصوفاً ، ويسمي الفقهاء أحدهما حكماً والأخر محكوماً عليه ، أما المناطقة كما سنرى مع إخوان الصفاء فيسمونه موضوعاً ومحمولا .

هذه القضية التي تحتمل الصدق والكذب إذا أستعملت في سياق القياس نسميها مقدمة والمقدمة تعطي نتيجة ، أما إذا كانت مستنتجة من قياس أو أنها ليست نتيجة مستفادة من قياس تسمى(دعوة) ودلك إذا كان لنا خصم ، وأما إذا لم يكن لنا خصم فنسميها مطلوباً[1] سيتضح هذا الكلام في المبحث التالي حيث نتعرض لمعالجة مبحث القياس .

أما موضوع الكلام أو القضايا فأن إخوان الصفاء يعالجونه بالقول: (أن الكلام كله ثلاثة أنواع ، منها ما هي سمات دالات على الأعيان يسميها المنطقيون والنحويون الأسماء ومنها ما هي سمات دالات على تأثيرات الأعيان بعضها في بعض ويسميها المنطقيون الكلمات ، ومنها ما هي سمات دالات على معان كأنها أدوات للمتكلمين تربط بعضها ببعض كالأسماء بالأفعال ، والأفعال بالأسماء ، يسميها النحويون الحروف ، ويسميها المنطقيون الرباطات)[2] .

واضح أن إخوان الصفاء قد أتبعوا التقسيم التقليدي في أقسام الكلام وقد سبقهم في ذلك أرسطو حين قسم الكلام إلى(فعل ، واسم ، وأداة)

1- الغزالي . محك النظر في المنطق . بيروت 1966ص33

2. الرسائل ج1ص415.414

فيقوم إخوان الصفا بتعريف الاسم : (بأنه كل لفظة دالة على معنى بلا زمان)[1] كقولك : زيد ، وعمر وحجر وخشب .

والفعل : (كل لفضة دالة على معنى في زمان)[2] كقولك : ضرب ، يضرب ، وعقل يعقل .

والحروف أو الرباطات فهي أدوات للمتكلمين تربط بعضها ببعض ، وهى : من ، وفى وعلى ،وما شاكلها [3] .

هذه المكونات الثلاثة عندما تتسق مع بعضها تسمى (أقاويل)والأقاويل بعضها (أخبارا) على حد تعبير إخوان الصفاء ، والخبر من الجُمل هو ما يقبل الصدق والكذب[4] أو هو قضية إن شئنا أن نخرج عن تعبيرهم.

هذا النوع من الجمل (أي الأخبار أو القضايا) هو ما يمكن أن يكون عليه (البرهان) وهو موضوعنا في الفصل المقبل .

ثم إنتقل إخوان الصفا إلى الأخبار فقسموها إلى قسمين :

فهي إما إيجاب صفة لموصوف ، وإما سلبها عنه كقولك :(النار حارة وليست بحاره) فقولك ليست بحاره سلب ، والإيجاب والسلب إما أن يكونا صدقا ، وإما أن يكونا كذبا فادا قلت:(النار حارة) فصدق .

وإذا قلت:(باردة) فكدب

وإذا قلت:(النار ليست بباردة) فصدق

وإذا قلت:(ليست بحارة) فكذب . [4] والحكم بالإيجاب والسلب يخضع إلى تقسيمات أخرى منها إنه قد يكون حكما حتما كقولك : (الشمس فوق الأرض) وتارة يكون شرطا واستثناء كقولك : (إن كانت الشمس ليست فوق الأرض فليس هو نهار) .[5]

1- الرسائل ج1 ص 415

2- الرسائل ج1 ص 415

3- الرسائل ج1 ص415

4- الرسائل ج1ص415

5- الرسائل ج1 ص415

ومن تلك التقسيمات التي يخضع لها الإيجاب والسلب سواء أكان بالصدق أو الكذب فهو تارة يكون الصدق والكذب فيه ظاهرين وتارة يكون خفيين .[1]

ويكون ذلك متى كان قول القائل محتملا للتأويل لم يتبين فيه الصدق والكذب ، ومتى كان غير محتمل للتأويل بان فيه الصدق والكذب .[2]

من هنا يقسم إخوان الصفاء القول أو (القضية) إلى التقسيم الأتي :.

1- من حيث إنها قد تكون مخصوصة ، أو مهملة ، أو مسورة[3] تسويرأ كليا ، أو جزئيا

فالقضية المسورة يكون سورها (كل) أو (بعض).

فالسور الكلي مثل قولك (كل إنسان حيوان) فهدا صدق ظاهر بين لان عليه سورا كليا . والكذب الظاهر مثل قولك (ليس واحد من الناس حيوان) فكذب ظاهر لأن عليه سوراً كلياً [4].

أمّا السور الجزئي : مثل قولك (بعض الناس كاتب) و (بعض الناس ليس بكاتب) والصدق فيها ظاهر بين لان عليهما سوراً جزئياً

والقضـايا غيـر المحصـورة هـي التـي لـيس عليهـا سـور ونعنـي بهـا القضـايا المهملـة والمخصوصة، فالقضايا المهملة كقولنا :(الإنسان كاتب) فلا يتبين فيها الصدق والكذب لأنه لا يمكن للقائل أن يقول أردت بعض الناس .

أما الخصوص مثل قولنا : (زيد كاتب) و(زيد ليس بكاتب) فلا يتبين فيهما الصدق والكذب ، لأنه يمكن أن نقول أردت بزيد الفلاني.[5].

1- الرسائل ج1 ص 415

2- الرسائل ج1 ص 416

3. السور- هو اللفظ الدال في القضية علي كمية أفراد الموضوع ككل ، و بعض و نحوهما ، نحو قولنا : (كل إنسان حيوان) و (بعض الحيوان إنسان).

4- الرسائل ج1 ص 416

4- الرسائل ج1ص416

2- من حيث أنها قد تكون ثنائية ، أو ثلاثية ، أو رباعية : ثنائية كقولك (زيد كاتب) لأنه لا يجوز أن يكون كاتب وغير كاتب .

وتكون ثلاثية : إذا قرن بها أحد الأزمان الثلاثة[1] كقولك : (زيد كتب أمس) أو (يكتب غداً) أو هو (كاتب اليوم)

وتكون رباعية : إذا زادت على أحدى القضايا الثلاثية أحد العناصر الثلاثة الذي هو من الممكن ، و الممتنع ، و الواجب [2] كقولك : (يمكن أن يكون هذا الصبي يوماً ما رجلاً جلداً) وهذه قضية ممكنة .

(وممتنع أن يحمل يوماً ما ألف رطل) و(واجب أن يموت يوماً ما).

3- من حيث الكيف ، والكم تنقسم القضايا من حيث الكيف إلى الموجبة ، و السالبة، و من حيث الكم إلى الكل ، و الجزء [3].

فإذا اختلفت القضايا بالكيفية و الكمية سُميتا متناقضتين كقولك : (كل إنسان كاتب) (ليس كل من الناس بكاتب) .

و إذا اختلفت بالكيفية فقط سُميتا متضادتين ، كقولك : (كل إنسان كاتب)،(كل إنسان ليس بكاتب).

ولكن هناك من الأقاويل أو "القضايا" ما ليست خبراً و لا تحتمل الصدق و الكذب و هذه أربعة أنواع (4) وهي :

1)- الأوامر : كقولنا (لا تشرب الخمر).

2)-السؤال : فلو سألت هل هذا المنظر جميل ؟ فهذه جملة لا تقول عنها صادقة أو كاذبة.

3)-النداء : كقولك (يا على) و هذا بالطبع لا يقبل الصدق و الكذب.

4)-التمني : كقولك (أريد هذا الشيء) .

1-الرسائل ج1ص417

2-الرسائل ج1ص417

3-الرسائل ج1ص418

4-الرسائل ج1ص415

و يحدد إخوان الصفا القضايا سواء أكانت كلية أو جزئية ، موجبة كانت أو سالبة ، فهي مركبة من حدين يسمى أحدهما الموضوع ، و الآخر المحمول[1] كقولك : (النار حارة) فالنار هي الموضوع ، و الحرارة هي المحمول ، ولكن ليست كل الحمليات علي هذا الشكل ، فهناك قضايا حملية يكون لها أكثر من موضوع ، و محمول واحد ، فإذا كان الأمر كذلك ، فالقضايا تكون كثيرة مثل قولك : (زيد كاتب ، و خالد كاتب ، و عمر كاتب) [2] و قد تكون المحمولات كثيرة والموضوع واحد فالقضايا عندئذ تكون كثيرة مثل قولك : (زيد كاتب ، و حداد ، و نجار)[3].

أما إذا كثرت المحمولات في اللفظ ، و المعنى واحد ، فالقضية واحدة مثل قولك: (زيد فهيم ، فقيه ، عالم)[4] مع إنه من الممكن أن يكون الموضوع محمولاً ، و المحمول

موضوعاً كقولك : (النار حارة) ثم قلت (الحارة نار) و يسمي هذا عكس القضية[5] وربما تكون القضية قبل العكس صادقة ، و بعده كاذبة مثل قولك : (كل حيوان إنسان)و (كل إنسان حيوان) و ربما تكون صادقة ، قبل العكس وبعده ، كقولك : (كل إنسان طائر) و (كل طائر إنسان)[6].

يكفي أن نقول في هذه المرحلة أن أهتمام إخوان الصفاء بالقضايا جاء من جانب وهو اهتمامهم بالقضايا الحملية .

أما القضايا الشرطية فلا نجد لها أثر في دراستهم للقضايا ، وربما يعود ذلك إلى إهمال أرسطو لهذه القضايا لأنها على حد قول القطب الشيرازي .

1- الرسائل ج1ص419
2- الرسائل ج1ص418
3- الرسائل ج1ص418
4- الرسائل ج1ص418
5- الرسائل ج1ص418
6- الرسائل ج 1 ص418

لا ينتفع بها في الدنيا ولا في الآخرة[1] ، في حين أن السهروردي المقتول صاحب كتاب هياكل النور يعالج هذه القضايا مثل معالجته للقضايا الحملية ، إذ كان متأثراً في ذلك بالرواقية تأثرا كبيراً[2] .

—

1- علي سامي النشار . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . مرجع سابق ص 58 نقلا عن القطب الشرازي ، شرح حكمة الاشراق ص30

2- نفس المرجع ص58

القياس البرهاني (أنواعه ، مكوناته ، نتائجه)

معني القياس لغة :

عرف الكثير من المناطقة والمفكرين(القياس) بتعريفات كثيرة ، وبما أننا بصدد دراسة المنطق عند إخوان الصفا فإننا سنورد بعض من هذه التعريفات إذ يقول ابن منظور:(القياس رد الشيء إلي نظيره ، يقال قيس قاس الشيء يقيسه قيسا وقياسا وأقتاسه وقيسه إذا قدره على مثاله ، والمقياس المقدار، وقاس الشيء يقوسه قوسا ، لغة في قاسه يقيسه ، ويقال قيسته وقسته أقوسه قوسا ، وقياسا ، والمقياس ما قيس به)[1] ونجد تعريفاً موسوعياً أخر للقياس ، وذلك من خلال الموسوعة المشهورة (لالاند) التي تقول :(والقياس بالمعني الواسع كل استدلال استنتاجي صارم ولا يفترض أية قضية ضمنية غريبة)[2]،

وبمعنى أخص أي (القياس المنطقي) فهو القياس الحملي البسيط وغير المركب الذي لا يقبل سوي ثلاثة حدود وثلاث قضايا تعلم بوجود علاقات حمليه بين الحدود[3] وهو ما سنمضي في دراسته .

تعد نظرية القياس من أهم إسهامات المنطق في مجال الدراسات المنطقية بل تعد معرفة القياسات هي المقصود من صناعة المنطق فيما يقول أبن سينا (وقصدنا الأول وبالذات في صناعة المنطق هو معرفة القياسات والقسم الناظر منها في القياسات البرهانية ومنفعة ذلك لنا هو التوصل بهذه الآلة إلي اكتساب العلوم البرهانية ، وقصدنا الثاني معرفة أصناف القياسات الأخرى فبعضها ينفعنا بالأرتياظ فيها والتخلص منها إلي العلوم البرهانية كالجدليات ، ولها منافع أخرى ، وبعضها ينفعنا العلم بها في التحرز منها ابتغاء العلوم البرهانية كالسفسطائية ، وبعضها ينفعنا في المصالح المدينة ونظام المشاركة كالخطابة والشعر)[4]فنحن هنا أمام عدة اقيسة تختلف في موادها ،

1- أبن منظور . لسان العرب . مرجع سابق -ص44

2- موسوعة لالاند ، المجلد الثالث . منشورات أعويدات . بيروت . الطبعة الأولى 1996 تعريف خليل أحمد خليل ص1396

3- نفس المرجع،ص.1396

4- ابن سينا - الشفاء كتاب القياس - تحقيق سعيد زايد راجعة وقدم له أبراهيم مدكور - القاهرة 1956ص4.3

تشترك في هيئة القياس وصورته ، فالقياس البرهاني وهو أهم أنواع الاقيسة بل هو المقصود الأول وبالذات من تلك الصناعة أي صناعة المنطق أما باقي الاقيسة فهي بالقصد الثاني ، فهناك إذاً عدة اقيسة منها (القياس البرهاني)و(القياس الجدلي)و (القياس السوفسطائي)و(القياس الخطابي) و (القياس الشعري) وسبيلنا إلي معرفة تلك الأصناف هو معرفة الصورة الجامعة لتلك الأصناف وهي صورة القياس بما هو قياس .

وإذا رجعنا إلى تاريخ المنطق نجد أرسطو قد وضع للقياس تعريفاً يقول فيه : (القياس قول قدم فيه بأشياء معينة يلزم عنها بالضرورة شيء أخر غير تلك الأشياء)[1]

وقد تابع إخوان الصفاء أرسطو في تعريفه للقياس فيقولون بأنه (قول مؤلف من قضيتين إذا قرُنتا لزم عنها حكم أخر)[2] و تسمى القضيتان مقدمتين ويسمى الحكم نتيجة والقياس عندهم هو الميزان بالقسط وضعه الفلاسفة ليعرف به الصدق من الكذب في

الأقاويل ، والخطأ من الصواب في الآراء ، والحق من الباطل في الأفعال ، وأي شيء يكون ، وكيف يكون ومتي يكون وأيها الصحيح وأيها الفاسد[3].

والجدير بالذكر أن معظم فلاسفة الإسلام سارو علي هذا المنوال في تعريفهم للقياس فنجد الساوي[4] يعرفه بقوله (انه قول مؤلف من قضايا إذا سلمت بها لزم عنه لذاته قول آخر)[5].

وكذلك ابن سينا يعرف القياس بقوله :(قول ما إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عن تلك الأشياء الموضوعة بذاتها لا بالعرض شيء أخر غيرها من الاضطرار [6]

1- عبد الفتاح أحمد الفاوي – المنطق عرض ونقد – الجزء الثاني – مكتبة الزهراء 1991ص6

2- الرسائل ج 1 ص.420

3- الرسائل ج 1 ص.26

4- الساوي هو الإمام القاضي الزاهد زين الدين عمر بن سهلان الساوي نسبة إلي ساوه التي تقع بين الري وحمدان قرب طهران اليوم ولا نعلم تحديدا تاريخ مولده في ساوه لكننا نعلم انه استوطن نيسابور عاصمة خرا سان وتعلم بها . ينظر – ظهير الدين البيهقي – تتمة صون الحكمة –تحقيق رفيق العجم – دار الفكر البناني بيروت – الطبعة الأولى 1994ص114

5- الساوي – البصائر النصيرية في المنطق– تحقيق الإمام محمد عبده – دار الفكر اللبناني ص140

6- ابن سينا – القياس – تحقيق سعيد زايد – القاهرة 1964ص55

وابن رشد يسير في الاتجاه نفسه فيقول : (القياس قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من الاضطرار عن تلك الأشياء الموضوعة بذاتها لا بالعرض شيء ما أخر غيرها)[1] .

ويتألف القياس من قضيتين إذا قرنتا وجب عنهما حكم أخر و سميت القضيتان مقدمتين[2] مقدمة صغرى ومقدمة كبرى [3].

مثال ذلك :-	كل جسم مؤلف	مقدمة صغري
	كل مؤلف محدث	مقدمة كبري
	كل جسم محدث	نتيجة

إذن في البناء القياسي لا بد من وجود مقدمتين علي أقل تقدير متباينتين بحدين مع وجود أداة ثالثة هي الحد الأوسط أو ما يطلق عليه إخوان الصفاء الحد المشترك [4] وهذا

الحد المشترك يعتبر المفتاح الرئيسي للمقدمتين فلولاه لا ينهض بناء الشكل القياسي، ولا يتوصل إلي نتيجة معينة أي لا يمكن الوصول من حكم إلى أخر،فهو إذن أساسي و ضروري في البرهنة.

مثال ذلك :- كل إنسان حيوان.

كل حيوان نام.

كل إنسان نام

1- ابن رشد – القياس – تحقيق محمود قاسم – راجعة وأكمله – تشارلس يترروت وأحمد عبد المجيد – القاهرة 1983 ص.65

2- الرسائل ج1 ص.420

3- يمكن التميز بين المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى في القياس علي أساس أن الكبرى هي التي تحتوي علي محمول النتيجة والصغرى هي التي تحتوي علي موضوعها .

انظر المنطق عرض ونقد ،عبد الفتاح أحمد الفاوي ص20 مرجع سابق.

4- الرسائل ص421.

وإن الحد الأوسط الذي هو (حيوان) في المثال السابق ، لا يخلو من أن يكون موضوعا في إحدى المقدمتين ومحمولا في الأخرى ، أو يكون محمولا في كليتهما أو يكون موضوعا فيهما جميعا[(1)]

إن طبيعة البرهنة في البناء القياسي تبدو لنا واضحة الصورة إذا ما القينا نظرة على المنطق الحديث وخاصة عند مناطقة بورويال فعندهم (أن طبيعة البرهنة تستلزم من العقل الإنساني أن يربط بين المحمول ، والموضوع على أساس وجود حد أوسط بينهما أو بمعني أدق أن ضرورة البرهنة تقوم على الواسطة بين المحمول والموضوع ولا يستطيع العقل الإنساني الانتقال فجأة أو أن يستدل علي صلة المحمول بالموضوع بدون هذا التوصل (أي الحد الأوسط) إلا إذا كان طريق التوصل إلى ضرورة هذه البرهنة طريقا ذوقيا ، فينقدح فيه المعني في نفس الإنسان بدون اعتماد دليل أو تركيب أو استدلال)[(2)].

ويطلق إخوان الصفاء علي هذه الواسطة (بالازدواج) ويعبروا عن ذلك بقولهم (إعلم يا أخي أنه إنما أحتيج في المقدمات إلي الحد المشترك ليقع الازدواج بينهما ، وإنما يراد الازدواج لتخرج النتيجة التي هي الغرض من تقديم المقدمات ، كما أن الغرض من

تزويج الحيوان الذكور مع الإناث هو أن ينتج منهما أولاد مثلها ، وهكذا أيضا حكم المقدمتين واقترانهما لكي ينتج منهما حكم على شيء ليس بظاهر للعقول)[3] فالمنطق الاستدلالي إذن يعتمد الحد الأوسط كضرورة لا مناص منها في قيامه وتحققه.

ترتيب مقدمات القياس :-

إن مقدمات القياس تختلف في ترتيبها الشكلي عند مناطقة العرب عما هي عليه عند أرسطو، ففي القياس الحملي عند المناطقة العرب يكون البدء بالمقدمة الصغرى أولا ومن تم الكبرى ' تم النتيجة ، وهو تنظيم يباين موقف المعلم الأول حيث يكون البدء لديه بالمقدمة الكبرى.

1- الرسائل ج1420
2- المنطق السنيوي - مرجع سابق ص67

ويرجع موقف المناطقة العرب إلي أن أر سطو طاليس أتبع الترتيب الأبجدي فرمز إلي المحمول المنطقي (أ) والموضوع المنطقي بالحرف (ج) وكان من الضروري لإظهار الموقع المتوسط للحد الأوسط في الشكل الأول أن تأتى المقدمة الصغرى بعد الكبرى فالضرب الأول عند أر سطو يكون على الشكل التالي[1]:-

إذا كانت (أ) ترجع إلي (ب) وكانت (ب) ترجع إلي (ج) فمن الضروري أن ترجع (أ) إلي (ج)

بينما نجد المناطقة العرب قد تمسكوا بطبيعة لغتهم التي تبتدي فيها القضية الاسمية بالموضوع فعكسوا بذلك ترتيب المقدمات محتفظين في الوقت ذاته علي تسمية الحروف التي اختارها المعلم الأول ، فظهر الضرب الأول من الشكل الأول علي النحو التالي:-

إذا كان كل (ج ب) وكل (ب أ) فبين أن كل (ج هو أ)

وقد أخد إخوان الصفاء بهذا الترتيب الجديد للقضايا الذي أخد به غيرهم من المناطقة العرب والذي كما أشرنا جاء تمسكا بطبيعة لغتهم التي تبتدي فيها القضية الاسمية بالموضوع غير أنهم لم يقولوا بهذه الحروف صراحة ، ولكننا إذا ترجمنا القضية الأتية التي هي من الشكل الأول للقياس يتبين لنا بجلاء أنها تسير في نفس الطريق الذي سلكه المناطقة العرب وهي :

كل إنسان حيوان　　　　صغرى

كل حيوان متحرك كبرى

ـــــ

كل إنسان متحرك

وتكون القضية بالحروف علي النحو التالي إذا كان كل (ج ب) وكل(ب أ) تبين أن كل (ج هو أ).

ـــــ

1- عادل فاخوري - منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث - دار الطباعة بيروت الطبعة الثانية 1981 ص84

أشكال القياس عند إخوان الصفاء:-

يستوجب القياس في قيامه مقدمتين لا تقترنان إلا أن تشتركا في حد يسمى الحد الأوسط أو الحد المشترك ، وبما أن القياس يستوجب تصورا أوسطا يربط بين المقدمتين فان كل قياس عند إخوان الصفاء (لابد علي وجه الإلزام أن يأتي وفق ثلاثة أشكال يكون الحد المشترك موضوعا في إحدى المقدمتين ومحمولا في الأخرى أو يكون محمولا في المقدمتين ، أو يكون موضوعا في المقدمتين) [1] هذه القسمة تستغرق كل الاقيسة إذن تتحدد أشكال القياس طبقا لوضع الحد الأوسط في المقدمتين فإذا جاء الحد الأوسط موضوعا في أحد المقدمتين ومحمولا في الأخرى يسمي ذلك الشكل بالشكل الأول للقياس[2] ومثل ذلك :

كل إنسان حيوان

كل حيوان متحرك

ـــــ

لتكون النتيجة كل إنسان متحرك

فالحيوان هو الحد المشترك في المقدمتين فهو محمولا في الأول ، وموضوعا في الأخرى وأما إذا جاء الحد الأوسط محمولا فيهما جميعا سمي ذلك الشكل بالشكل الثاني للقياس (3) وذلك في قولنا :

كل إنسان حيوان

لا طير حيوان.

ـــــ

لا إنسان طير

1- الرسائل ج1 ص420

2- الرسائل ج1 ص420

3- الرسائل ج1 ص420

فالحد المشترك هنا هو حيوان محمولاً فيها جميعا.

وأخيرا إذا جاء الحد الأوسط موضوعا فيهما جميعا سمي ذلك الشكل بالشكل الثالث للقياس[1] ومثال ذلك :

كل إنسان حيوان

كل إنسان ضحاك

كل حيوان ضحاك

فلإنسان هو الحد المشترك فهو موضوعاً في المقدمتين ، ولكن إخوان الصفاء لم يأخذوا إلا بالشكل الأول للقياس فيقررون بأن السمة المميزة للشكل الأول بأن كل مقدماته منتجة[2] ، وهذا الوصف لهذا الشكل يشير إلي مبدأ تركيبه فقط ولذلك فهو لا يتناول الأضرب الصحيحة فحسب بل الأضرب غير المنتجة أيضا ، ويسمي إخوان الصفاء الشكل الأول بخلاف الشكل الثاني والثالث قياسا منتجا كاملا.

وينبه إخوان الصفاء إلي أنه ينبغي أن يحتفظ بمقدمات هذا الشكل ويعرف استعمالها في القياسات وكيفية استخراج نتائجها ، ويتحرز من السهو الغلط فيها ، فانه يدخل عليها الآفات العارضة ، كما يدخل علي سائر الموازين والقياسات[3] ومن مثاله هذا الشكل المنتج ما يلي[4]:. المثال الأول :

كل إنسان حيوان	كلية موجبة صادقة
كل حيوان متحرك	كلية موجبة صادقة
كل إنسان متحرك	كلية موجبة صادقة

1- الرسائل ج1ص420

2- الرسائل ج1ص420

3- الرسائل ج1ص421

4- لم يستخدم إخوان الصفاء الحروف للتسهيل علي القارئ ، وفي هذا يقول الغزالي (ولما كانت الأمثلة المفضلة ربما غلطت الناظر ،عدل المنطقيون إلي وضع المعاني المختلفة المبهمة ، وعبروا عنها بالحروف المعجمة "الألف" والباء والجيم وهي أوائل حروف أبجد ووضعوا "الجيم " الذي هو الثالث حدا اصغر محكوما عليه و"الباء" حدا أوسط يحكم به علي الجيم و"الألف " حدا اكبر يحكم به علي الباء ليتعدى إلي الجيم فتقول :-

كل ج ب وكل ب أ فكل ج أ .انظر - الغزالي معيار العلم - مرجع سابق ص137

المثال الثاني :-

لا ب هي ج

كل أ هي ب

—

لا أ هي ج

المثال الثالث:-

لا ب هي ج

بعض أ هي ب

—

بعض أ ليس ج

المثال الرابع:-

كل ب هي ج

بعض أ هي ب

—

بعض أ هي ج

أما الشكل الثاني لم يظهر أي تفسير له عند إخوان الصفاء بكيفية عدم إنتاجه ، وأكتفوا بالإشارة إلي أنه شكل غير منتج ، وليس من المستطاع استنباط نتيجة منه ، ولم يعط إخوان الصفاء تعريفا عاما لهذا الشكل وأكتفوا أيضاً بالإشارة إلي طريقة ارتباط الحدود فيه كما بينا سابقا.

وعلي النمط نفسه يضيف إخوان الصفاء الشكل الثالث من القياس دون أي شرح أو تفصيل يذكر ، وأن وصفهم لهذا الشكل بأنه غير منتج لا يشتمل من ناحية علي الأضرب الخاصة بالشكل الثالث ولا يولي إخوان الصفاء بصفة عامة في تقسيمهم للأشكال القياس اهتماما باضرب القياس كلها.

أما الشكل الرابع للقياس فلم نجده عند إخوان الصفاء ، ولم تتم الإشارة إليه مطلقا وهذا ما فعله أر سطو فلا يوجد لدى أر سطو صاحب المنطق الأول إلا ثلاثة أشكال في رأي الكثير من الباحثين[1].

إذن ما موضوع الشكل الرابع الذي أضيف إلي هذه الأشكال والذي نجده عند كثير من المناطقة ؟

الشكل الرابع :-

ما انفك الشكل الرابع ، باعتبار نشأته وبنيته ، مثار جدل طوال تاريخ المنطق كله ، حول تحديد اسم المؤلف الذي أدخل هذا الشكل على الأشكال الثلاثة السابقة ، والذي يكون فيه الحد الأوسط على عكس ما هو موجود في الشكل الأول ، أي أن يكون محمولا في المقدمة الكبرى ، وموضوعا في مقدمة الصغرى ، حيث يعتقد الكثير من الباحثين في المنطق أن جالينوس الطبيب اليوناني المشهور هو الذي ابتكر هذا الشكل [2] وقد تم في أواخر القرن الماضي طبع حاشية يونانية مجهولة المؤلف بعنوان (في كل أنواع الاقيسة) توضح على نحو لم يكن متوقعا على الإطلاق بإن (جالينوس قسم الاقيسة إلي أربعة أشكال إلا أنها كانت أقيسة مركبة تحتوي علي أربعة حدود

1- روبير بلانش – المنطق وتاريخه – ترجمة خليل أحمد خليل – دار المطبوعات الجامعية – الجزائر – بدون تاريخ ص.70.

2- نيقولا ريشر- تطور المنطق العربي - ترجمة محمد مهران - مرجع سابق ص73

ولها ثلاثة مقدمات ، وحدان متوسطان ، ولم تكن هي الاقيسة الأرسطية البسيطة المعروفة) [1] .

وعلي هذا فإن الشكل الرابع الذي تكلم عنه جالينوس لم يكن هو الشكل الرابع من الاقيسة الأرسطية ويرى (لوكاشيفتش) صاحب نظرية القياس الأرسطية - أن الشكل الرابع من الاقيسة الأرسطية قد أبتكره شخص أخر ، ويحتمل أن يكون ذلك قد حدث في وقت متأخر وربما لم يكن حدوثه قبل القرن السادس الميلادي ، ولا شك في أن هذا العالم المجهول قد نما إلي علمه شيء عن أشكال جالينوس الأربعة[2].

أما موقف المناطقة المسلمين من الشكل الرابع ، فلقد تأكد لهم أن أرسطو لم يضع الشكل الرابع ، بل كان من وضع المتأخرين، وهذا ما يذهب إليه(أبو البركات البغدادي) إذ يرىأن أرسطو قد ألف أشكالا ثلاثة ، ولم يذكر الرابع (والكلام في هذا الشكل أستدركه على أرسطو طاليس بعض المتأخرين) [3] دون أن يشير إلى أنه جالينوس أو غيره.

ورفضه أبن سينا ولم يقبل من القياس إلا ثلاثة أشكال جاءت على النحو التالي: القسم الأول من الشكل الأول باعتباره أوضحها وأكملها ، لأنه ينتج الكلي ، والجزئي ، والسالب ، والموجب ثم القسمين الآخرين من الشكل الثاني ، والثالث وأعتبر الشكل الرابع مرفوض لأنه أكثر تعقيدا وأبعدها عن الطبع ، ولا يخلو على حد تعبيره من كلفة مضاعفة شاقة[4] .

وبالجملة فإن أشكال القياس عند إخوان الصفاء ثلاثة فقط وأربعة عند غيرهم كما بان لنا ولم يعرفوا الشكل الرابع هذا وأن المبدأ الذي يحكم تقسيم القياس إلي أشكال عندهم هو اختلاف العلاقة بين الحد الأوسط والحدين الآخرين فالحد الأوسط هو الأساس المنطقي الذي يسمح بإقامة الرابطة بين الحدين المتطرفين ، وهي الرابطة التي تتبت في النتيجة .

---

1. نيقولا ريشر- تطور المنطق العربي - ترجمة محمد مهران - مرجع سابق، ص73.
2. نفس المرجع ص74
3. نفس المرجع ص74
4. جعفر آل ياسين - المنطق السنوي - مرجع سابق ص71

ويرى ألكسندر مالكوفلكس صاحب كتاب تاريخ علم المنطق أن دلالة الحد الأوسط لا تقف عند ذلك؛ لأن له أيضا دلالة أنطولوجية ، فالحد الأوسط في القياس يمكن أن يناظر الأساس الواقعي [1].

شروط القياس :-

يرى إخوان الصفاء أن أرسطو طاليس عندما وضع كتاب القياس المنطقي وبين فيه القياس الصحيح الذي لا يدخله الخطاء والزلل ، وذكر أنه ميزان يعرف به الصدق من الكذب في الأقاويل ، والصواب من الخطاء في الآراء ، والحق من الباطل في الاعتقادات كثر الراغبون فيه ، والطالبون له ، وتركوا ما سواه من كتب الجدل ، وزال الاختلاف الذي بينهم لرجوعهم إلي الميزان الذي يريهم الحق ووثقوا به ، وأيقنوا أنه لا يجوز غيره فلما زال الإختلاف فيما بينهم حسده جماعة من أبناء جنسه من الفلاسفة ، وذلك بان أتوا بمقدمات صادقة ، نتائجها كاذبة ، وبمقدمات كاذبة ، نتائجها صادقة ، وبمقدمات كاذبة نتائجها كاذبة[2].

ومن أمثلة هذه المقدمات ما يلي:-

المثال الأول:-

ليس واحد من الناس بحجر		سالبة صادقة

ولا واحد من الأحجار بحيوان		سالبة صادقة

لا واحد من الناس بحيوان		سالبة كاذبة

1- ألكسندر مالكوفلكس – تاريخ علم المنطق – مرجع سابق ص79

2- الرسائل ج1 ص423.422

المثال الثاني:-

كل إنسان طائر	موجبة كاذبة
كل طائر ناطق	موجبة كاذبة
ـــــــ	
كل إنسان ناطق	موجبة صادقة

المثال الثالث:-

كل إنسان طائر	موجبة كاذبة
كل طائر حجر	موجبة كاذبة
ـــــــ	
كل إنسان حجر	موجبة كاذبة

من أجل ذلك وُضِعَ للقياس شروط عامة ، تمسك بها المنطقيون قديما وحديثا ، وأخذ بها إخوان الصفاء (1) وهي سبعة شروط ذكرها إخوان الصفاء بشيء من الاختصار وهي كما يلي:

1- أن يشتمل القياس علي ثلاثة حدود ، وثلاثة قضايا فقط وهذه القاعدة أقرب في تعريف القياس منها في شروطه.

2- الحد الأوسط ينبغي أن يكون مستغرقا في إحدى المقدمات علي الأقل ، وبخلاف ذلك سيؤدي إلي كذب الاستدلال القياسي نفسه.

3- ألا تحتوي النتيجة علي الحد الأوسط ،لان مهمة الحد الأوسط هي الربط بين الحدين الأكبر والأصغر ، وهي مهمة تنتهي عند النتيجة فيجب إلا يذكر فيها .

4- لا سبيل إلي إنتاج من مقدمتين سالبتين ، لأنه لا علاقة بين الموضوع والمحمول.

1- الرسائل ج 1 ص 433

فيهما مثال ذلك :-

الإنجليز غير عرب

والعرب غير أوربيين

فلا تنتج أن الإنجليز غير أوربيين.

5- النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، كما وكيفا أي إذا كانت أحد المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة ، وإذا كانت أحدهما جزئية كانت النتيجة جزئية.

6- لا سبيل إلي إنتاج قياس من جزئيتين ؛ لأن الجزئيتين إما أن تكون سالبتين أو موجبتين أو واحدة سالبة وأخرى موجبة فلا نصل إلي نتيجة معينة.

7- لا سبيل إلي إنتاج قياس صحيح من مقدمة كبرى جزئية وصغرى سالبة ،لان الحد الأكبر لا يمكن أن يستغرق فيها فيكون عندئذ تناقضاً.

وجوه الخطأ في القياس :.

بقيت أمامنا مسألة واحدة في موضوع المنطق والقياس عند إخوان الصفاء وهي بيان وجوه الخطأ في القياس من وجهة نظرهم .

تناول إخوان الصفاء بشكل طريف هذه المسألة مما يجعلنا نعتبرها إضافة لهم في هذا الإطار ، وفيها يقرر إخوان الصفاء أن الخطاء في القياس إنما يقع من وجوه ثلاثة هي[1]:

أولا:- أن يكون المستعمل للقياس جاهلا بكيفية استعماله.

ويحدد إخوان الصفاء لهذه الجهة مرحلة عمريه معينة وهي مرحلة الطفولة [2] ذلك أن الإنسان مجبول علي استعمال القياس منذ الصبا ويوضح الإخوان وقوع الخطاء من هذه الجهة بالمثال التالي:-

إن طفلا ترعرع واستوى ، وأخذ يتأمل المحسوسات ، ونظر إلي والديه وعرفهما حسا وميز بينها وبين نفسه.

1- الرسائل ج1 ص423

2- الرسائل ج1 ص433

وأخذ عند ذلك باستعمال الظنون والتوهم والتخمين أن يعرف الأمور الآتية :.

1- أنه إذا(رأى مثله وتأمله ، علم عند ذلك إن له والدين وأن لم يرهما حسا، قياسا على نفسه)(1) وهذا قياس صحيح لا خطأ فيه لأنه استدلال بمشاهدة المعلول على إثبات العلة.

2- إن كان (لهذا الصبي إخوة وقد عرفهم بطريق الحس أخذ عند ذلك أيضا بالتوهم والظن والتخمين بأن لذلك الصبي أيضاً أخوة قياساً على نفسه)(2) وهذا القياس يدخله الخطأ والصواب لانه استدلال بمشاهدة المعلول على اثبات أبناء جنسه لا على أثبات علتة

3- وهكذا ايضاً كلما(رأى هذا الصبي امرأة ورجلا ظن وتوهم إن لهما ولدا وان لم ير ولدهما)(3) وهذا قياسا على حكم والديه ، وربما صدق هذا القياس ، وربما كذب لأنه استدلال بمشاهدة أبناء جنس العلة على إثبات معلولاتها.

وعلى هذا المثال يقيس الإنسان من الصبا كلما وجد سببا لنفسه أو لأبويه أو لأخوته ظن وتوهم مثل ذلك ،. لكن هذه المرحلة تنتهي بمجرد بلوغ الإنسان مرحلة العقل وتفحص الأمور المحسوسة فتبين له شئ بعد شئ صوابا كان يظنه خطأً.

ويرى إخوان الصفا(أن العقلاء هم أيضا قد يقعون في الخطأ في القياس ، وذلك نتيجة ظنونهم وتوهمهم في الأشياء قبل البحث والكشف)[4] فقد جاء في الرسائل ما نصه :- (إعلم يا أخي بأن الإنسان لا ينفك من هذه الظنون والأوهام ، لا العقلاء المتيقنون ، ولا العلماء المرتاضون ، ولا الحكماء المتفلسفون أيضا، وذلك إنا نجد كثيرا ممن يتعاطى الفلسفة والمعقولات والبراهين يظنون ويتوهمون أن الأرض في موضعها الخاص بها هي ثقيلة أيضا ، قياسا على علة ما وجدوا من ثقل أجزائها....)[5].

وفي هذا دليل على ضعف القياس وفساده.

1- الرسائل ج1 ص 434.

2- نفس المرجع والصفحة

3- نفس المرجع ص 435

4- نفس المرجع والصفحة

5- نفس المرجع والصفحة

ثانياً : قد يكون القياس صحيحا ، والمستعمل عارفا ولكنه يقصد المغالطة[1] وقد سبقت الإشارة إلى الشروط التي أوحى بها ارسطوا طاليس على لسان إخوان الصفاء وهي الشروط التي من شأنها أن تجعل القياس صحيحاً.

ثالثا ً: قد يكون المقياس من جهة اعوجاجه ، بل أشاروا إلي أنها موجودة في كتب المنطق ولكنهم ذكروا شروط القياس المستوى ليحتفظ بها، ويقتصر على استعمالها واستعمال ما في البراهين ، ويترك ما سواه من القياسات التي لا يؤمن فيها الخطأ والزلل ومن أمثله هذه القياسات التي تخطى وتصيب (القياس على مجرى العادة بالأنموذج وهو قياس الجزء على الكل) [2].

أما القياس الذي لا يدخله الخطأ والزلل هو الذي روعي في تركيبه واستعماله الشروط التي أوصى بها أر سطو طاليس تلاميذه وهي:

1- ينبغي أن يقصد في كل علم وتعلم قياس معنيان معلومان مما هو في أوائل العقول (البديهيات)[3] وذلك لأنه لا يمكن أن يعلم مجهول بمجهول .

2- لا يقاس علي شيء مجهول و شيء معلوم ، فلا بد أن يؤخذ شيء معلوم مما هو في أوائل العقول ، ثم يقاس عليه سائر ما يطلب بالبرهان .

وفي نهاية الجزء الذي خصصه إخوان الصفاء لدراسة المنطق خصصوا فصولاً للحديث عن أمور لا نرى أنها تدخل في صميم المنطق كحديثهم عن أثبات أنه ليس في العالم لا خلاء ولا ملاء ، والحديث عن معنى قول الحكماء هل العالم حديث أو قديم ، وفصل في المعلومات البرهانية ، والأمور الروحانية .

1- الرسائل ج1 ص435

2- الرسائل ج1 ص437

3- الرسائل ج1 ص437

الـخـاتـمـة

في نهاية هذه الدراسة لمنطق إخوان الصفا ، والتي نصفها إن جاز لنا الوصف بالدراسة المضنية لأنها في مجال المنطق الذي يتسم بالصعوبة ، والخوض فيه تجانبه المخاطر ، وذلك لذقته ، توصلنا إلى نتائج من أهمها :

1- لقد كان للقرن الرابع الهجري أثره الكبير على حياة إخوان الصفاء واتجاههم الفلسفي والفكري ، فإن ما شهده هذا القرن من سوء الأحوال السياسية ، ومن فساد للخلفاء والسلاطين ، والأفراد ، وضعف كل شئ في البلاد حتى طال الفساد الحالة الاقتصادية و الاجتماعية ، وفساد أحوال الناس ، فإن ذلك يقربنا من فهم دوافع ظهور جماعتهم بهذا الشكل الذي وجدوا عليه ، وفيه مايبرر سرية وجودهم وأختفاء أسماءهم

لقد انعكست هذه الأوضاع على فكر إخوان الصفاء بأن أعطتها خصوبة ونضوج إذ اقتضا منهم مناقشة العديد من الأفكار والمواضيع فكانت نتيجته هذه الرسائل التي بين يدينا اليوم .

2- رغم أن إخوان الصفا قد ساروا في منطقهم على غرار منطق ارسطوا إلا أن دورهم كان بارزاً في الكثير من المواقف فقد درسوا هذا المنطق وتفحصوا واستاطعوا أن يضيفوا أشياء لم يستطع أرسطو أن يصلها وهي ضرورة في فهم الموجودات ، وبذلك فاق إخوان الصفاء أرسطو ونجحوا في ذلك ، ولعل أهم ما يذكر لهم في هذا الإطار معالجتهم لموضوع الكليات ، فنجدهم لم يقبلوها كما هي عليه بل أضافوا عليها عناصر أخرى وتعمقوا في تحليلها ، فأضافوا إلي تلك الألفاظ الخمسة لفظا سادسا وقد أدرجوا تحت كلمة ابساغوجي فصلا من الألفاظ الستة، وإلى جانب هذا اللفظ الجديد(الشخص) نجدهم في حديثهم عن الجنس وهو أحد هذه الألفاظ يقسمونه تقسيما جديداً من حيث الاستعمال اللغوي والاستعمال الفلسفي.

3- في معالجتهم لموضوع المقولات تناول إخوان الصفا المقولات الأربعة الأولى بشئ من التفصيل وهي الجوهر ، والكم ، والكيف ، و الإضافة وهنا تبرز مكانتهم ، فبخصوص الجوهر قدم إخوان الصفا تقسميا ثنائيا يباين تقسيم ارسطوا فهناك جواهر

روحانية وأخرى جسمانية وقد قمنا ببيان أنواع هذه التقسيمات حيث توسع إخوان الصفا في هذا التقسيم بحيث جعلوه يشتمل على ما صدقات الجواهر وليس على مفهوماتها ،

فهو تقسيم يأتي على فكرة القسمة الثنائية التي سار عليها معظم المناطقة في تقسيمهم للجواهر ، أما مقولة الكم فقد درسوها باعتبار قسمتها إلى كم منفصل وكم متصل ، كذلك مقولة الكيف قسموها هي الأخرى إلي جسماني وروحاني وهذه بدورها قسموها إلي أقسام أخرى لكنهم في مقوله الإضافة قدموا تمييزا هاما بين نوعين .

أما باقي المقولات الستة وهي ألاين (المكان) والمتى(الزمان) والنصبة(الوضع) والملكة (له، وبه ، ومنه ، وعلى ، وعنده) ويفعل ، وينفعل.

فقد تناولوها بشيء من الاختصار وأطلقوا عليها المقولات المركبة وقدموا شرحا وافيا لكيفية تركيبها مع بعضها بعضاً وهذا أعتبره مأخذاً عليهم لأنهم حسب رأي لم يستطيعوا التعمق فيها لأسباب نجهلها.

4- قدم إخوان الصفا تحليلا جيدا للقضايا وإن كان من جانب واحد وهو اهتمامهم بالقضايا الحملية أما القضايا الشرطية فلا نجد لها أثرا في دراسة إخوان الصفا ، وربما يعود هذا إلى إهمال أرسطو لهذه القضايا ، أو لأنها على ما يقول القطب الشيرازي لا يستنفع بها في الدنيا ولا في الآخرة.

5- عند معالجتنا لنظرية الأقيسة والتي تعد أهم إسهامات المنطق في مجال الدراسات الفلسفية قدم إخوان الصفا ترتيبا يختلف مع ترتيب أرسطو لمقدمات القياس حيث يكون البدء عندهم بالمقدمة الصغرى ثم الكبرى ثم النتيجة.

وأخيرا فإن أصالة فكرهم الفلسفي والعلمي لا يظهران بشكل واضح إلا عند الدخول في تفاصيله لا بمجرد عرض النتائج.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر

القرآن الكريم برواية قالون

1- ابن الأثير (أبو الحسن على بن أبي الكرم محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني)، الكامل في التاريخ ، المطبعة المنيرة د ط 1353هـ ج6، ج7 (12 جزء).

2- ابن النديم (محمد بن إسحاق)، الفهرست ، بيروت، دار خياط ، 1957.

3-ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا القاهرة، 1957.

4- ابن سينا- الشفاء، كتاب القياس ،تح: سعيد زائد ، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور ، القاهر، 1956.

5- ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، دار الجيل بيروت ، بدون تاريخ.

6- ابن رشد ، القياس ، تحقيق محمود قاسم ، راجعه أكمله تشارلي بثروت ، واحمد عبد المجيد – القاهرة 1983.

7-أبو حيان التوحيدي – الإمتاع والمؤانسة – تصحيح احمد أمين ، واحمد الزين – مكتبة الحياة – (ثلاث أجزاء) بدون تاريخ.

8- أبو حيان التوحيدي – المقابسات – حققه وقدم له محمد توفيق حسين – دار الأدب – بيروت – الطبعة الثانية 1989.

9- إخوان الصفا – جامعه الجامعة – تحقيق عارف تامر – بيروت 1959.

10- أرسطو- كتاب البرهان – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة (بدون تاريخ) .

11- الشهر ستاني- الملل والنحل- الجزء الثاني – تحقيق سيد كيلاني – القاهرة 1997.

12- الغزالي – إحياء علوم الدين – الجزء الأول – دار الشعب القاهرة 1989.

الغزالي – محك النظر في المنطق – بيروت .1966
13- الفارابي – الجمع بين رأيي الحكمين – دار الشرق – بيروت الطبعة الثالثة (بدون تاريخ).
14- الفارابي- إحصاء العلوم – تحقيق عثمان أمين- دار الفكر العربي – الطبعة الثانية القاهرة 1924.

15- الفارابي – الألفاظ المستعملة في المنطق – حققه وقدم له ، وعلق عليه محسن مهدي – دار الشرق بيروت –(بدون تاريخ).
16- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء – دار صادر – بيروت (بدون تاريخ).
17-صاعد بن احمد الاندلسي – طبقات الأمم- مكتبة الحياة مصر (بدون تاريخ).
18-مسكويه – تجارب الأمم – مطبعة مصر – شركة التمدن الصناعية – (بدون تاريخ).

ثانياً: المراجع

1- إبراهيم مذكور - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - دار المعارف - القاهرة (جزئيين)- بدون تاريخ.

2- إبراهيم محمد صقر - دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام - مكتبة أم القرى - الجزء الأول 1994.

3-ادم متز - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة - دار الكتاب العربي - بيروت - الجزء الأول - بدون تاريخ.

4- أحمد أمين - ظهر الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الرابعة 1966.

5- احمد بن عبد الله الصادق - الرسالة الجامعة - تحقيق مصطفى غالب - دار صادر بيروت (بدون تاريخ).

6- احمد فؤاد الاهواني - الكندي فيلسوف العرب - اعلم العرب - هيئة الكتاب اللبناني 1985.

7- الساوي - البصائر النصرية في المنطق - تحقيق الإمام محمد عبده - دار الفكر اللبناني - الطبعة الأولى 1993.

8- ألكسندر ماكوفلسكي - تاريخ علم المنطق - ترجمة نديم علاء الدين ، وإبراهيم فتحي - دار الفارابي - لبنان الطبعة الأولى 1987.

9- بار تولد- تاريخ الحضارة الإسلامية – ترجمة حمزة طاهر – مصر- دار المعارف الطبعة الرابعة 1966.

10- بتراندرسل – تاريخ الفلسفة الغربية- ترجمة زكي نجيب محمود ، احمد أمين – لجنة التأليف والترجمة – القاهرة 1957.

11- جعفر آل ياسين – المنطق السنيوي – منشورات دار الأفاق الجديدة – بيروت الطبعة الأولى 1983.

12- حسن إبراهيم حسن – تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة السابعة(بدون تاريخ).

13- حسن احمد محمود ، واحمد إبراهيم الشريف – العالم الإسلامي في العصر العباسي – دار الفكر العربي – الطبعة الأولى (بدون تاريخ).

14- حسن بشير صالح – نظرية المقولات دراسة التحليلية لمقولات الشفاء لابن سينا – رسالة ماجستير (غير منشورة).

15- خليل احمد خليل – موسوعة لالاند – المجلد الثالث – منشورات اعويدات – بيروت الطبعة الأولى 1996.

16- دي بور – تاريخ الفلسفة في الإسلام – ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة – القاهرة – الطبعة الثانية 1948.

17- روبير بلانشي – المنطق وتاريخه – ترجمة خليل احمد خليل – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر – لبان الطبعة الأولى 1980.

18- زكريا إبراهيم – أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء – سلسلة أعلام العرب – القاهرة 1964.

19- سامي نصر لطف – فكر الجوهر في الفكر الفلسفي والإسلامي – مكتبة الحرية الحديثة- الطبعة الأولى 1978.

20-صابر عبده أبا زيد – فكرة الزمان عند إخوان الصفاء – مكتبة مدبولى – الطبعة الأولى 1999.

21- ظهير الدين البيهيقي – تتمة صون الحكمة – تحقيق رفيق العجم – دار الفكر اللبناني بيروت – الطبعة الأولى .1994
22- عادل فاخوري – منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث – دار الطباعة بيروت الطبعة الثانية .1981
23- عبد الرحمن بدوي – أرسطو – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة .1964
24- عبد الرحمن بدوي – المنطق الصوري والرياضي – وكالة المطبوعات الكويت – الطبعة الخامسة –.19981
25- عبد الفتاح احمد الفاوى – المنطق عرض ونقد – الجزء الثاني – مكتبة الزهراء 1991.
26- على سامي النشار – مناهج البحث عند مفكرة الإسلام – دار المعارف الطبعة الرابعة 1978.

27- على عبد المعطي محمد – مقدمات في الفلسفة – دار النهضة العربية – بيروت 1989.
28- عمر الدسوقي – إخوان الصفا – دار النهضة العربية – مصر القاهرة .1973
29- عمر فروخ- تاريخ الفكر العربي إلي أيام ابن خلدون – دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة الثانية .1979
30- عمر فروخ – المناهج الجديدة في الفلسفة – دار العلم للملايين – بيروت 1981.
31- فواد معصوم – إخوان الصفاء فلسفتهم وغايتهم – دار الثقافة والنشر سوريا .1998
32- كارادوفو – ابن سينا – نقل عادل زعيتر – بيروت .1970
33- محمد فتحي الشنيطي – المعرفة – مكتبة القاهرة الحديثة – الطبعة الثالثة .1992
34- محمد تقي الدين المدرسي – المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه – بيروت – الطبعة الثانية (بدون تاريخ).
35- محمد فريد حجاب – الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء – الهيئة المصرية العامة للكتاب(بدون تاريخ).
36- محمد مهران – مدخل إلي المنطق الصوري – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة 1968.

37- نيقولا ريشر – تطور المنطق العربي – ترجمة محمد مهران – دار المعارف القاهرة – الطبعة الأولى 1985.
38- ولد يورنت – قصة الفلسفة – ترجمة فتح الله للمشعشع- مكتبة المعارف – بيروت – الطبعة الرابعة (بدون تاريخ).
39- يوحنا قمير – فلاسفة العرب (إخوان الصفاء)- دار المشرق – بيروت (بدون تاريخ).
40- يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – لجنة التأليف والترجمة – القاهرة الطبعة السادسة (بدون تاريخ).
41- يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة – دار القلم – بيروت لبنان (بدون تاريخ).

ثالثاً : المعاجم والموسوعات .

1-ابن منظور – لسان العرب – دار إحياء التراث العربي – بيروت لبنان.
2 – التهانوي (محمد على الفار وقي) – كشاف اصطلاحات الفنون – الجزء الأول – دار خياط – بيروت 1966.
3- تدهوندرتش – دليل اكسفورد للفلسفة – الجزء الثاني – ترجمة نجيب الحصادي- الطبعة الأولى – دار الكتب الوطنية – بنغازي ليبيا 2005.
4- جميل صليبيا – المعجم الفلسفي – دار الكتاب اللبناني – الجزء الثاني(بدون تاريخ).
5 –جورج طرابيشي – معجم الفلاسفة –الطبعة الثانية –دار الطليعة بيروت 1997 .
6- خير الدين الزركلى – الإعلام – دار العلم للملايين – بيروت لبنان 1997.
7–عبد الرحمن بدوي – موسوعة المستشرقين – دار العلم للملايين – بيروت الطبعة الثانية 1993.

8- عبد المنعم الحنفي – المعجم الشامل للمصطلحات – مكتبة مدبولى – الطبعة الثالثة- القاهرة .2000
9- منير البعلبكي – معجم أعلام المورد – موسوعة تراجم أعلام العرب والأجانب القدماء والمتحدثين – دار العلم للملايين – بيروت الطبعة الأولى 1992.
10- ياقوت الحموي - معجم البلدان - دار صادر بيروت - المجلد الثاني ، 1979.

رابعاً : الدوريات

1- محمد غلاب - دائرة معارف الشعب – مجلد .1961
2- محمد جلوب فرحان - الأسس الفلسفية للرياضيات عند إخوان الصفا - دراسات عربية – السنة الرابعة والعشرون - العدد(6) – دار الطليعة بيروت.